Dr. H.A. Khudori Soleh, M.Ag.

AR•RUZZMEDIA

FILSAFAT ISLAM

Dari Klasik Hingga Kontemporer



"Filsafat Islam bukan sekadar kajian tentang isme-isme dan aliran-aliran pemikiran metafisis, apalagi sekadar kajian tentang sejarah pemikiran lengkap dengan tokoh-tokohnya. Kajian filsafat mestinya mencakup lima bahasan pokok: metafisika, etika, estetika, dan terutama epistemologi, di samping sejarah. Hanya saja, bagian-bagian yang penting ini sering terlupakan sehingga kajian filsafat Islam tidak mengalami kemajuan yang berarti, apalagi memberikan kontribusi yang signifikan bagi perkembangan pemikiran Islam."

—**Prof. H.M. Amin Abdullah,** *Guru Besar Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta*

FILSAFAT ISLAM

AR RUZZMEDIA

FILSAFAT ISLAM

Dari Klasik Hingga Kontemporer

Dr. H.A. Khudori Soleh, M.Ag.

FILSAFAT ISLAM
Dari Klasik Hingga Kontemporer

Dr. H. A. Khudori Soleh M.Ag

Editor: Aziz Safa
Proofreader: Nurhid
Desain Cover: Anto
Desain Isi: Amin

Penerbit:
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek 126 Sambilegi, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Jogjakarta 55282
Telp./Fax.: (0274) 488132
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

ISBN: 978-602-313-056-6
Cetakan I, 2016

Didistribusikan oleh:
AR-RUZZ MEDIA
Telp./Fax.: (0274) 4332044
E-mail: marketingarruzz@yahoo.co.id

Perwakilan:
Jakarta: Telp./Fax.: (021) 7816218
Malang: Telp./Fax.: (0341) 560988

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Soleh, A. Khudori

FILSAFAT ISLAM: Dari Klasik Hingga Kontemporer/A. Khudori Soleh-Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016
308 hlm, 17x24 cm

ISBN: 978-602-313-056-6
1. Filsafat
I. Judul II. A. Khudori Soleh

PENGANTAR PENERBIT

Filsafat adalah alat. Sebagai alat, ia tidak saja berfungsi mengantarkan kita untuk masuk memahami kehidupan, tetapi juga menemukan kearifan di balik kehidupan itu sendiri. Kearifan adalah puncak berfilsafat. Kearifan akan muncul jika antara aktualitas teori sebagai entitas filsafat dengan realitas perilaku kita berpadu: membumi dan nyata adanya.

Untuk itu, sudah seyogianya kita berterima kasih kepada para filsuf. Hidup serasa bermakna berkat amal jariah mereka berupa alat-alat berpikir, metode, dan pendekatan yang mereka ciptakan dan temukan sehingga menjadikan kehidupan kita berkualitas. Tanpa filsafat, jangan harap kita dapat mengetahui dan menjelaskan siapa kita sebenarnya.

Namun demikian, buku ini tidak hanya akan mengajak Anda untuk mengetahui ihwal teknis atau alat *apa* yang dipergunakan oleh filsuf-filsuf Muslim untuk berfilsafat, tetapi juga memperlihatkan *bagaimana* mereka berpikir dan beberapa informasi epistemologis yang paling bermanfaat dan memungkinkan untuk dipahami oleh kita sebagai pembaca.

Dari Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd yang peripetatik, Suhrawardi yang ilmuniasionistik, Mulla Sadra yang teosofi transenden, Ibnu Arabi dengan *wahdat al-wujûd*, hingga Al-Kindi dengan *al-falsafah al-ula*, semuanya bertujuan

mengetahui hakikat realitas kehidupan dengan menggabungkan segenap sumber pengetahuan secara integratif: akal, intuisi, dan wahyu.

Selamat membaca!

Redaksi

PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt. yang mengajarkan pada hamba-hamba-Nya sesuatu yang belum diketahui. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada manusia agung Muhammad Saw., yang tanpanya tidak akan tersingkap kesempurnaan rahasia-rahasia wujud spiritual-metafisik; juga kepada para sahabat dan Ahl Al-Baitnya yang tersucikan.

Benar sebagaimana kritik Amin Abdullah, Guru Besar Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, bahwa kajian-kajian filsafat Islam yang ada sampai saat ini, di PTAIN atau PTAIS, bahkan di tingkat Pascasarjana sekalipun, masih lebih banyak berkutat pada masalah sejarah dan metafisika.[1] Kenyataannya, silabi dan buku-buku daras Filsafat Islam di Perguruan Tinggi tidak banyak yang keluar dari dua kajian pokok tersebut. Bahasannya pun berkisar masalah sejarah perkembangan filsafat, aliran-aliran filsafat, dan pemikiran metafsika masing-masing tokoh. Akibatnya, kajian filsafat Islam menjadi tidak mengalami kemajuan yang berarti, apalagi memberikan kontribusi yang signifikan bagi perkembangan pemikiran Islam. Padahal, kajian filsafat sesungguhnya bukan sekadar sejarah dan metafisika, melainkan juga epistemologi, etika, dan estetika; epistemologi adalah kajian tentang metodologi dan logika penalaran sehingga filsafat berarti kajian tentang cara berpikir, yaitu berpikir kritis-analisis dan

---

[1] Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Sekadar Kajian Sejarah: Kata Pengantar" dalam A Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. vii.

sistematis. Artinya, filsafat lebih merupakan kajian tentang proses berpikir dan bukan sekadar kajian tentang sejarah dan produk pemikiran.[2]

Namun, kecenderungan yang lebih memerhatikan aspek sejarah dan produk pemikiran daripada aspek metodologi tersebut ternyata tidak hanya terjadi dalam kajian filsafat, tetapi juga pada ilmu-ilmu keagamaan lainnya; tidak hanya di perguruan tinggi tetapi juga di pesantren. Kenyataannya, di pesantren maupun di perguruan tinggi Islam porsi kajian produk pemikiran lebih banyak atau lebih diprioritaskan dibanding ilmu-ilmu metodologi; kajian tentang tafsir, hadis, fiqh, dan tasawuf lebih diutamakan daripada *ulûm al-tafsîr, ulûm al-ẖadîts, ushûl al-fiqh,* dan seterusnya sehingga perguruan tinggi dan pesantren menjadi lebih mirip dengan lembaga pelatihan yang melahirkan tenaga teknis daripada lembaga pendidikan yang berfungsi sebagai agen perubahan.

Salah satu faktor utama kelesuan berpikir dan berijtihad di kalangan umat Islam sampai saat ini, menurut penulis, adalah disebabkan mereka tidak mau melihat dan memerhatikan persoalan filsafat (metodologi) ini. Sebaliknya, seperti ditulis Al-Jabiri (1936–2010 M), sejak pertengahan abad ke-12 M, pascaserangan Al-Ghazali (1058–1111 M) terhadap filsafat, hampir semua khazanah intelektual Islam justru selalu menyerang dan memojokkan filsafat, tanpa memedulikan posisinya sebagai produk, pendekatan, atau metodologi.[3] Padahal, Al-Ghazali sendiri tidak pernah menyerang atau menyalahkan filsafat secara keseluruhan, tetapi hanya pada aspek metafisikanya yang merupakan produk pemikiran, yang dinilai dapat menyeret pada kekufuran. Namun, filsafat sebagai sebuah proses penalaran dan metodologi justru tetap dinilai penting dan harus dikuasai.[4]

Oleh karena itu, dalam upaya pengembangan dan kajian keilmuan Islam saat ini, kita tidak bisa berpaling dan meninggalkan filsafat. Tanpa sentuhan filsafat, pemikiran dan kekuatan spiritual Islam akan sulit menjelaskan jati dirinya dalam era global. Namun, sekali lagi, apa yang dimaksud filsafat di sini bukan sekadar uraian sejarah dan metafisikanya yang notabene merupakan produk pemikiran, melainkan lebih pada sebuah metodologi atau epistemologi. Karena itulah, Fazlur Rahman (1919–1988 M) menyatakan bahwa filsafat adalah ruh atau ibu pengetahuan (*mother of science*) dan metode utama dalam berpikir, bukan

---

[2] Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam", dalam Komaruddin Hidayat & Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirjen Binbaga Depag RI, 2000), hlm. 241.

[3] M. Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi: Dirâsah Taẖlîliyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma`rifah fî al-Tsaqâfah al-Arâbiyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1990), hlm. 497-8.

[4] A. Khudori Soleh (Terj. & Pengantar), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009), hlm. 63.

produk pemikiran. Tanpa filsafat, seseorang tidak akan mampu mengembangkan ilmunya, bahkan tanpa filsafat ia berarti telah melakukan bunuh diri intelektual.

> "Philosophy is, however, a perennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake and for the sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generates new ideas that became important intellectual tools for other sciences not least for religion and theology. Therefore person that deprives itself of philosophy necessarily exposes itself to starvation in term of fresh ideas–in fact it commits intellectual suicide".[5]

Berdasarkan alasan itulah, maka kajian buku ini tidak hanya menyajikan sejarah dan metafisika, tetapi juga epistemologi, etika, dan estetika. Dalam kajian metafisika, konsep-konsep metodologi atau pemikiran epistemologi masing-masing tokoh tetap disampaikan. Subbagian epistemologinya sendiri menjelaskan tiga model epistemologi yang dikenal dalam Islam: *bayânî, irfânî,* dan *burhânî*. Ketiga model tersebut, dalam sejarahnya, telah menunjukkan keberhasilannya masing-masing. Nalar *bayânî* telah membesarkan disiplin *fiqh* (yurisprudensi) dan teologi (*'ilm al-kalâm*), *irfânî* telah menghasilkan teori-teori besar dalam sufisme di samping kelebihannya dalam wilayah praktis kehidupan, dan *burhânî* telah mengantarkan filsafat Islam dalam puncak pencapaiannya. Namun, hal itu bukan berarti tanpa kelemahan.

Mengikuti analisis Amin Abdullah, kelemahan mencolok pada bayani adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks "suci" yang berbeda milik komunitas, masyarakat, atau bangsa lain. Karena otoritas ada pada teks sedangkan rasio hanya berfungsi sebagai pengawal teks, sementara sebuah teks tertentu belum tentu diterima oleh golongan pemilik teks yang lain, maka pada saat berhadapan tersebut, nalar *bayânî* biasanya lantas mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, dan apologetik, dengan semboyan yang kurang lebih semakna dengan *right or wrong is my country*. Nalar *bayânî* menjadi tertutup sehingga sulit diharapkan munculnya dialog yang sehat demi tercapainya sikap saling memahami seperti yang dituntut dalam kehidupan modern. Kelemahan *irfânî* adalah adanya kenyataan bahwa term-term intelektualnya, seperti *ilhâm* dan *kasyf* telah telanjur "baku" dalam organisasi tarekat-tarekat dengan wirid-wirid tertentu yang menyertainya.[6] Tidak mudah dan butuh kemampuan serta

---

[5] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 157-9.

[6] Kritik yang cukup tajam pada *irfânî* ini diberikan oleh Fazlur Rahman. Ia menyebutnya sebagai "religion within religion". Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 132-3.

keberanian lebih untuk mengembalikan citra positif epistemologi *irfânî* dalam gugus epistemologi Islam yang komprehensif-integratif-ilmiah. Sementara itu, kelemahan *burhânî* terletak pada kenyataan bahwa—meski rasional—ia masih lebih didasarkan atas model pemikiran induktif-deduktif. Kedua metode tersebut sangat tidak memadai dalam perkembangan pemikiran kontemporer.[7]

Berdasarkan hal itu, maka masing-masing bentuk epistemologi tersebut berarti tidak memadai digunakan secara mandiri untuk pengembangan keilmuan Islam, tetapi harus digunakan secara bersama-sama dan berkaitan. Maksudnya, ketiganya harus diikat dalam jalinan kerja sama sirkuler untuk saling mendukung, mengisi, mengkritik, dan memperbaiki kekurangan yang melekat pada masing-masing. Meski demikian, ketiga-tiganya sekaligus rasanya juga belum cukup untuk memecahkan persoalan-persoalan keagamaan kontemporer yang sangat kompleks sehingga perlu ditambah dengan epistemologi *tajrîbî*, yaitu bentuk penalaran yang mengandalkan pada eksperimen dan pengamatan objek fisik secara langsung.

Meski demikian, jalinan keempat bentuk epistemologi di atas tidak dapat berjalan begitu saja, tetapi tetap harus didukung oleh disiplin ilmu-ilmu sosial modern, seperti hermeneutika, sosiologi, antropologi, kebudayaan, dan sejarah sehingga produk yang dihasilkannya menjadi aktual dan utuh. Karena itu pula, jalinan epistemologi tersebut juga tidak boleh bersifat final, eksklusif, dan hegemonik, tetapi harus senantiasa terbuka dan inklusif. Sebab, finalitas dan eksklusivitas hanya akan mengantarkan pada jalan buntu dan tidak memberikan kesempatan bagi munculnya kemungkinan-kemungkinan baru yang mungkin lebih baik dalam menjawab problem-problem keagamaan dan kemanusiaan kontemporer. Di samping itu, finalitas dan eksklusivitas berarti menghilangkan kenyataan bahwa keragaman adalah keniscayaan dan keberagamaan adalah proses panjang menuju kematangan (*on going process*), bukan hal instan yang "sekali jadi".

Buku ini adalah hasil revisi dari buku saya sebelumnya, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004). Ada tambahan dan perubahan pada edisi ini. Tambahannya terletak pada Bab I Bagian Metafisika, yaitu Pemikiran Al-Kindi, juga data-data tahun pada keseluruhan Bagian dan Bab; sedangkan revisi atau perubahannya terjadi pada keseluruhan Bagian dan Bab, mulai awal sampai akhir, Bagian Kultural Historis bahkan berubah total. Dengan adanya

[7] Amin Abdullah, *Filsafat Islam*... hlm. x.

tambahan dan revisi ini, diharapkan buku ini menjadi lebih baik, lebih utuh, dan mudah dipahami.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak. Karena itu, saya harus mengucapkan terima kasih kepada semuanya. Pertama, kepada semua dosen saya di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, khususnya Prof. Dr. HM. Amin Abdullah; buku ini awalnya ditulis berdasarkan silabi mata kuliah Filsafat Islam yang diampunya. Kedua, pimpinan UIN Maulana Malik Ibrahim (MALIKI), Malang, tempat saya mengabdi, termasuk pimpinan di Fakultas Psikologi UIN Maliki Malang, tempat saya berkantor, dan para kolega yang senantiasa mendorong untuk terus berkarya. Ketiga, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag., MA., dan anak-anak (Hadziq, Syafa, dan Tasya) atas semua pengertian dan pengabdiannya. Keempat, pihak penerbit Ar-Ruzz Media yang telah menerbitkan naskah revisi ini. Kelima, pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu. Sekali lagi, terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerja sama, kritik, dan kerja keras, buku ini tidak mungkin sampai kepada pembaca. *Jazâkumullâh khair al-jazâ'*.

A. Khudori Soleh

Untuk istriku tercinta,
Erik S Rahmawati, M.Ag., MA (2002)

Juga anak-anakku tersayang,
Hadziq (2003)
Syafa (2005)
Tasya (2007)

Dalamilah filsafat
niscaya `kan kalian temui nuansa-nuansa indah
juga kebenaran-kebenaran rasional
yang menunjukkan betapa besar kekuasaan Tuhan

DAFTAR ISI

Bagian II
Metafisika

Bagian III
Epistemologi

Bagian IV
Etika

Bagian V

Estetika

Bagian I

Perspektif Kultural Historis

I

SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN RASIONAL-FILOSOFIS DALAM ISLAM

Filsafat Islam sebagai bagian tidak terpisahkan dari khazanah pemikiran Islam, baik dari aspek kontens maupun sejarah perkembangannya, sesungguhnya bukan sesuatu yang sederhana. Banyak aspek dan hubungan yang harus dipahami, dijelaskan, dan diuraikan. Ketidaktelitian dalam mencermati, memilih, dan memilah persoalan inilah yang sering menyebabkan kita salah dalam menilai dan mengambil tindakan. Adanya sikap yang anti-filsafat di sebagian kalangan umat Islam atau anggapan bahwa filsafat Islam tidak lain adalah jiplakan dari Yunani, salah satu sebabnya adalah karena adanya kekurangtelitian tersebut.

Tulisan ini mencermati persoalan tersebut, berkaitan dengan akar atau sumber-sumber penalaran rasional dalam Islam yang dari sana kemudian berkembang menjadi sebuah sistem pemikiran logis dan filosofis.

A. Bukan dari Yunani

Pemikiran-pemikiran filsafat Yunani yang masuk dalam pemikiran Islam, diakui banyak kalangan telah mendorong perkembangan filsafat Islam menjadi makin pesat. Meski demikian, seperti ditulis Oliver Leaman,[1] hal itu bukan berarti filsafat Islam berasal dari terjemahan teks-teks Yunani tersebut atau hanya nukilan dari filsafat Aristoteles (384–322 SM) seperti dituduhkan Ernest Renan

[1] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 8.

(1823–1892 M) atau dari Neo-Platonisme seperti dituduhkan Pierre Duhem (1861–1916 M).[2] Pertama, belajar atau berguru tidak berarti hanya meniru atau membebek semata. Harus dipahami bahwa suatu ide dapat dibahas oleh banyak orang dan akan tampil dalam berbagai macam fenomena. Seseorang berhak mengambil sebagian gagasan orang lain, tetapi itu semua tidak menghalanginya untuk menampilkan teori atau filsafatnya sendiri. Aristoteles, misalnya, jelas merupakan murid Plato (427–348 SM), tetapi ia mempunyai pandangan sendiri yang tidak dikatakan gurunya. Begitu pula Baruch Spinoza (1632–1677 M), walau secara jelas sebagai pengikut Rene Descartes (1596–1650 M), tetapi ia dianggap mempunyai pandangan filosofis yang berdiri sendiri.[3] Hal seperti itulah yang juga terjadi pada para filosof Muslim. Al-Farabi (870–950 M) dan Ibn Rusyd (1126–1198 M), misalnya, walau banyak diilhami oleh pemikiran filsafat Yunani, tetapi ia mempunyai pandangan sendiri yang tidak sama dengan sebelumnya.

Kedua, ide, gagasan, atau pemikiran, seperti dinyatakan Karl A. Steenbrink, adalah ekspresi dan hasil dari proses komunikasi sang tokoh dengan kondisi sosial lingkungannya.[4] Artinya, sebuah ide, gagasan, atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi, dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pemikiran tersebut. Pemikiran filsafat Yunani dan Islam lahir dari keyakinan, budaya, dan kondisi sosial yang berbeda. Karena itu, menyamakan dua buah pemikiran yang lahir dari budaya yang berlainan adalah sesuatu yang tidak tepat sehingga penjelasan karya-karya Muslim secara terpisah dari faktor dan kondisi kulturalnya juga akan menjadi suatu deskripsi yang tidak lengkap, deskripsi yang tidak bisa menjelaskan sendiri transformasi besar yang sering terjadi ketika batas-batas kultural sudah terlewati.

Berdasarkan hal tersebut, maka apa yang disebut sebagai transmisi filsafat Yunani ke Arab Islam berarti adalah suatu proses panjang dan kompleks yang justru sering banyak dipengaruhi oleh keyakinan dan teologis para pelakunya, kondisi budaya yang melingkupi, dan seterusnya; termasuk dalam hal istilah-istilah teknis yang digunakan tidak akan lepas dari konteks dan problem bahasa Arab dan ajaran Islam. Konsekuensinya, tugas rekonstruksi sumber-

---

[2] Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbîquh*, I (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 26.

[3] *Ibid*.

[4] Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19* (Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985), hlm. 4.

sumber Yunani untuk ilmu dan filsafat tidak mungkin selalu diharapkan dalam terjemahan yang jelas ke dalam sesuatu yang dianggap asli Yunani, tetapi harus mempertimbangkan aktivitas yang terjadi di luar teks. Begitu juga perluasan-perluasan, pengembangan, dan penggarapan kembali ide-ide Yunani dari Al-Kindi (801–878 M) sampai Ibn Rusyd (1126–1198 M), bahkan Suhrawardi (1153–1191 M) dan sesudahnya tidak mungkin sepenuhnya dapat diapresiasikan tanpa merujuk pada situasi-situasi kultural yang mengondisikan arah dan karakter karya-karya tersebut.[5]

Ketiga, kenyataan yang ada menunjukkan bahwa pemikiran rasional telah lebih dahulu mapan dalam masyarakat Muslim sebelum kedatangan filsafat Yunani. Meski karya-karya Yunani mulai diterjemahkan pada masa kekuasaan Bani Umaiyyah (661–750 M), oleh orang-orang seperti Ja`far ibn Yahya Al-Barmaki (767–803 M), tetapi buku-buku filsafatnya yang kemudian melahirkan filosof pertama Muslim, yakni Al-Kindi (801–873 M), baru mulai digarap pada masa dinasti Abbasiyyah (750–1258 M), khususnya pada masa khalifah Al-Makmun (811–833 M), oleh tokoh-tokoh seperti Yuhana ibn Musyawaih (777–857 M) dan Hunain ibn Ishaq (809–873 M).[6] Pada masa-masa ini, sistem berpikir rasional telah berkembang pesat dalam masyarakat intelektual Arab-Islam, yakni dalam *fiqh* (yurisprudensi) dan *kalâm* (teologi). Dalam teologi, doktrin Muktazilah yang rasional, yang dibangun Wasil ibn Atha' (699–748 M) telah mendominasi pemikiran masyarakat, bahkan menjadi doktrin resmi negara dan berkembang dalam berbagai cabang dengan tokohnya masing-masing seperti Amr ibn Ubaid (664–761 M), Mu`ammar ibn Abbad (w. 835 M), Bisyr ibn Al-Mu`tamir (w. 840 M), Jahiz Amr ibn Bahr (781–869M), Abu Hudzail ibn Al-Allaf (752–849 M), dan Ibrahim ibn Sayyar Al-Nadzam (801–835 M).[7] Begitu pula dalam bidang fiqh. Penggunaan nalar rasional dalam penggalian hukum (*istinbâth*) dengan istilah-istilah seperti *isti<u>h</u>sân*, *istishlâ<u>h</u>*, *qiyâs,* dan lainnya telah lazim digunakan. Tokoh-tokoh mazhab fiqh yang menelorkan metode *istinbâth* dengan menggunakan rasio seperti itu, seperti Abu Hanifah (699–767 M), Malik (716–796 M), Syafi'i (767–820 M), dan Ibn Hanbal (780–855 M), hidup sebelum kedatangan filsafat Yunani.

5 Sabra, "Apropriasi dan Naturalisasi Ilmu-Ilmu Yunani dalam Islam: Sebuah Pengantar", dalam Jurnal *al-Hikmah* (edisi 6, Oktober 1992), hlm. 90.

6 Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (New York: Martin Press, 1986), hlm. 363.

7 Louis Gardet & Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dîni*, II, terjemah dari Prancis ke Arab oleh Subhi Saleh dan Farid Jabr (Beirut: Dar al-Ulum, 1978), hlm. 76; Ahmad Hanafi, *Teologi Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 53–56; W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi & Filsafat Islam*, Terj. Umar Basalim (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 73–86.

Semua itu menunjukkan bahwa sebelum dikenal adanya logika dan filsafat Yunani telah ada model pemikiran filosofis yang berjalan baik dalam masyarakat Islam, yakni dalam soal-soal teologis dan kajian hukum. Artinya, pemikiran rasional dan filsafat Islam tidak berasal dari Yunani. Sebaliknya, pemikiran rasional dari teologi dan hukum Islam inilah yang telah berjasa menyiapkan landasan bagi diterima dan berkembangnya logika dan filsafat Yunani dalam tradisi pemikiran Islam.[8]

B. Berawal dari Bahasa

Ketika dikatakan bahwa pemikiran rasional Islam tidak bersumber dari filsafah Yunani tetapi benar-benar berdasar pada ajaran-ajaran pokok Islam sendiri, muncul pertanyaan, bagaimana dari pokok-pokok ajaran Islam yaitu Al-Quran yang global dan tidak mengajarkan tata berpikir secara teperinci bisa melahirkan sistem berpikir rasional dan filosofis?

Kemunculan sistem berpikir rasional dalam Islam, seperti juga ditulis Louis Gardet dan Anawati, pertama, didorong oleh munculnya mazhab-mazhab bahasa (*nahw*) lantaran adanya keperluan untuk dapat memahami ajaran Al-Quran secara baik dan benar.[9] Harus dipahami, meski Al-Quran diturunkan dalam bahasa Arab, tetapi tidak semua lafalnya bisa dengan mudah dipahami oleh orang-orang Arab sendiri saat itu. Sejak Khulafa' Al-Rasyidin (632–660 M) sudah dirasakan adanya keperluan tentang tafsir dan cara pembacaan yang benar. Bersamaan dengan semakin banyaknya orang non-Arab yang masuk Islam, keperluan tersebut semakin besar dan mendesak, dan ketika pengetahuan keagamaan mulai dibicarakan, orang-orang pun semakin merasa perlu akan adanya kaedah kebahasaan yang memungkinkan orang untuk membaca Al-Quran secara benar, di samping untuk mengetahui kemukjizatan Al-Quran dari segi bahasanya.

Sehubungan dengan hal itu, ada tiga mazhab nahwu yang dikenal. Pertama, mazhab Basrah. Mazhab ini mempunyai kecenderungan untuk menegakkan koordinasi rasional terhadap bahasa. Mereka juga membuat kaedah-kaedah umum dan menganggap tidak benar segala penyimpangan yang dilakukan terhadap kaedah yang diciptakannya. Menurut sebagian orang, seperti sumber-

[8] Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*... hlm. 9; Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam Jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, Februari 1992, hlm. 56.

[9] Louis Gardet, *Falsafat al-Fikr*... I, hlm. 64.

sumber dari Syiah, mazhab ini dibangun oleh Abu Aswad Al-Duwali (605–688 M) atas nasihat Imam Ali ibn Abu Thalib r.a. (570–661 M). Akan tetapi, sumber-sumber lain yang lebih menyakinkan menyatakan bahwa mazhab ini dibangun oleh Isa ibn Umar Al-Tsaqafi (w. 766 M). Tokoh utamanya adalah Sibawaih (760-796 M) yang sangat terkenal pada masa kekhalifahan Harun Al-Rasyid (785–809 M), kemudian Abd Malik Al-Asma`i (740–828 M), Abu Ubaidah (728-825 M), Ibn Yazid Al-Mubarrad (826–898 M), Al-Sukari (w. 888 M), dan Ibn Duraid Al-Azdi (837–934 M).[10]

Kedua, mazhab Kufah yang didirikan oleh Ibn Abdullah Al-Kisai (w. 805 M) yang merupakan tandingan dari mazhab Basrah. Berbeda dengan mazhab Basrah yang bersandar pada kaedah logika, mazhab Kufah justru bersandar pada sosiologi bahasa (*sima`i*) dan lebih menekankan prinsip universal linguistik sehingga lebih bebas dalam menerima kaedah yang berbeda-beda. Bahkan, bila perlu, bisa bersandar pada pemakaian-pemakaian yang tidak lazim untuk membuat kaedah baru. Tokohnya yang penting adalah Al-Farra` (w. 822 M), Ibn Al-Sikkait (w. 858 M), Al-Mufadlal Al-Dlabbi (w. 876 M), dan Tsa'lab (w. 904 M).[11]

Ketiga, mazhab Baghdad. Madzhab ini berusaha mempertemukan perbedaan dan persaingan keras antara kedua mazhab di atas dengan cara menggabungkan dua kecenderungan yang ketat dan longgar di antara keduanya. Tokoh utamanya adalah Ibn Qutaibah (828–885 M).[12]

Perdebatan antara mazhab-mazhab nahwu tersebut memberikan pengaruh besar dalam pembacaan Al-Quran, dan pada gilirannya, nahwu yang dikembangkan dengan cermat telah memberikan suatu bingkai dan kategori-kategori suatu kosa kata yang memberikan catatan khas pemikiran rasional pada fiqh dan teologi. Artinya, kaedah dan logika dalam bahasa (*na<u>h</u>w*) inilah yang telah mendorong munculnya pemikiran rasional dalam bidang perundangan maupun teologi pada fase-fase berikutnya, sebelum datangnya filsafat Yunani.[13] Kenyataannya, perdebatan dalam kajian perundangan dan teologi Islam juga berawal dari perdebatan tentang kosa kata dan istilah-istilah yang digunakan dalam teks suci.

---

[10] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr...* I, hlm. 70; Ahmad Amin, *Dhu<u>h</u>â al-Islâm, II* (Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabi, 1936), hlm. 298.

[11] Ahmad Amin, *Ibid,* 305; Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr...* I, hlm. 71.

[12] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr...* I, hlm. 71.

[13] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr...* I, hlm. 71.

Dalam bidang hukum, kajian bahasa tersebut pada gilirannya mendorong fuqaha untuk menjelaskan maksud-maksud yang diinginkan dalam teks suci. Dorongan itu semakin kuat seiring dengan adanya keperluan untuk menjawab masalah-masalah konkret di masyarakat. Pada awal perkembangan Islam, ketika Rasulullah Saw. masih hidup, semua persoalan dapat diselesaikan dengan cara ditanyakan langsung kepadanya, atau diatasi lewat cara kesepakatan (*ijmâ`*) di antara para sahabat.[14] Akan tetapi, hal itu tidak dapat lagi dilakukan setelah Rasulullah wafat dan persoalan-persoalan semakin banyak dan rumit seiring dengan perkembangan Islam yang demikian cepat. Jalan satu-satunya adalah kembali kepada ajaran teks suci, Al-Quran, lewat berbagai pemahaman. Dalam hal ini, ada beberapa model kajian resmi yang nyatanya mempunyai relevansi filosofis dan rasional. Pertama, penggunaan *takwîl*. Makna takwil diperlukan untuk mengungkap atau menjelaskan masalah-masalah yang sedang dibahas. Meski model ini diawasi secara ketat dan terbatas, dalam pelaksanaannya jelas membutuhkan pemikiran dan perenungan mendalam, karena ia berusaha 'keluar' dari makna lahiriah (*zhahir*) teks.[15] Kedua, pembedaan antara istilah-istilah atau pengertian yang mengandung lebih dari satu makna (*musytarak*) dan istilah-istilah yang hanya mengandung satu arti. Di sini justru lebih mendekati model penyelesaian falsafi dibanding yang pertama.[16] Ketiga, penggunaan *qiyâs* (analogi) atas persoalan-persoalan yang tidak ada penyelesaiannya secara langsung dalam teks.[17] Misalnya, apakah larangan menimbun emas dan perak (QS Al-Taubah [9]: 34) itu hanya berlaku pada emas dan perak atau juga meliputi batu permata dan batu berharga? Apakah kata mukmin dan Muslim dalam Al-Quran juga mencakup wanita dan budak?

Yang perlu dicatat dalam pertumbuhan dan perkembangan kajian perundangan Islam (*fiqh*) ini dalam kaitannya dengan pemikiran rasional adalah tempat yang diduduki logika dalam perdebatan-perdebatan fiqhiyah, setidaknya pada lingkungan mereka pendukung *ra'y*.[18] Walau logika terpusat pada qiyas dan masih sangat sederhana, tetapi maknanya cukup besar dalam perkembangan pemikiran rasional. Sering terjadi, sebelum menjadi seorang ahli falsafah atau teologi, yang bersangkutan adalah *fâqih* (ahli perundangan Islam). Ia

[14] Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Terj. Abd Mun`im (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 26.

[15] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*... hlm. 73.

[16] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*... hlm. 74.

[17] Oliver Leaman, *Pengantar Falsafah Islam*... hlm. 9.

[18] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*... hlm. 74; Mustafa Abd Al-Raziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah* (Qahirah: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959), hlm. 203–213.

sudah mempunyai pengalaman yang cukup banyak tentang metode perdebatan sehingga ketika menghadapi persoalan teologis atau falsafah, kebiasaan untuk mendekatinya dengan metode perdebatan berlangsung begitu saja.[19]

Sementara itu, dalam bidang teologi, kajian bahasa juga telah mendorong para ahli teologi untuk menyelaraskan pandangan-pandangan yang tampaknya kontradiktif dan rumit untuk selanjutnya mensistematisasikannya dalam suatu gagasan metafisika yang utuh. Misalnya, bagaimana menyelaraskan antara sifat kemahakuasaan Tuhan di satu sisi dengan sifat mahatahu-Nya atas segala tindak manusia untuk taat atau kufur untuk kemudian dibalas sesuai perbuatannya. Bagaimana juga menjelaskan secara tepat bahasa-bahasa *anthropomorphic* (menyerupai sifat-sifat manusia) Al-Quran dalam kaitannya dengan keyakinan bahwa Tuhan tidak sama dengan manusia: tidak bertangan, tidak berkaki, dan seterusnya. Begitu juga dengan persoalan-persoalan teologis yang lain.[20]

Tuntutan-tuntutan seperti itu semakin kuat setelah umat Islam ikut terlibat dalam polemik keagamaan yang terjadi antara umat Nasrani dengan Majusi di Damaskus. Saat itu, di Damaskus yang dijadikan ibu kota penguasa Bani Umayyah (661–750 M), telah terjadi polemik teologis antara umat Nasrani Armenia dan Syria dengan kaum Majusi, terutama mengenai masalah baik dan buruk. Dengan datangnya umat Islam berarti ada tiga pihak yang berpolemik dalam masalah ini. Menurut Yahya Al-Dimasqi atau Saint John of Damascus (676–749 M) dan pengikutnya yang bernama Theodore Abu Qurrah (750–823 M), ada dua persoalan penting yang menjadi perdebatan pada masa itu.

Pertama, kebebasan dan keterpaksaan manusia. Ini berkaitan dengan rasionalisasi pembalasan amal perbuatan manusia. Jika manusia bebas menentukan perbuatannya sendiri maka dapat dipahami jika dia dibalas sesuai dengan amal perbuatannya, tetapi bagaimana menjelaskan sifat kemahakuasaan Tuhan yang berkuasa untuk menentukan segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia. Sebaliknya, jika manusia tidak bebas menentukan amal perbuatannya sendiri karena adanya kemahakuasaan Tuhan, bagaimana manusia harus menerima balasan atas sesuatu yang tidak dilakukan secara sadar dan atas kemauannya sendiri.

Kedua, Al-Quran, diciptakan atau tidak. Masalah ini berawal dari persoalan yang berkaitan dengan keyakinan umat Islam bahwa Al-Quran adalah "kalam"

[19] Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*... hlm. 71.

[20] Machasin, *Perkembangan Teologi dalam Islam* (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1997), makalah tidak diterbitkan.

Tuhan, dan pernyataan dari Al-Quran sendiri bahwa Isa adalah juga "kalimah" (perkataan) Tuhan. Artinya, Al-Quran dan Isa adalah sama-sama "kalam" atau "kalimah" Tuhan. Jika demikian, pertanyaannya, Al-Quran itu diciptakan (*hadîts*) atau tidak (*qadîm*). Pertanyaan ini membawa dampak teologis. Jika Al-Quran itu *qadîm* berarti Isa juga *qadîm*, karena sama-sama "kalâm" atau "kalimah" Tuhan. Dengan begitu, berarti benar pengakuan kaum Nasrani bahwa Isa adalah Tuhan karena dia juga *qadîm*. Sebaliknya, jika Al-Quran adalah *hadîts* (diciptakan) maka berarti Tuhan sebelumnya tidak mempunyai perkataan (*kalâm*) atau benar tuduhan orang kafir Makkah bahwa Al-Quran adalah karangan Nabi Muhammad belaka.[21]

Polemik-polemik seperti itu menggiring para intelektual Muslim periode awal, khususnya para ahli teologi, untuk berpikir rasional dan filosofis, dan kenyataannya metode-metode analisis yang diberikan atas masalah teologis tidak berbeda dengan model filsafat Yunani. Perbedaan di antara keduanya, menurut Leaman,[22] hanyalah terletak pada premis-premis yang digunakan, bukan pada valid tidaknya tata cara penyusunan teori. Yakni, bahwa pemikiran teologi Islam didasarkan atas teks suci sedangkan filsafat Yunani didasarkan atas premis-premis logis, pasti, dan baku.

C. Penerjemahan Filsafat Yunani

Peradaban dan pemikiran Yunani, termasuk filsafat, sesungguhnya telah mulai dikenal dan dipelajari kaum sarjana di kota Antioch, Haran, Edessa, dan Qinnesrin (wilayah Syiria utara), juga di Nisibis dan Ras`aina (wilayah dataran tinggi Iraq) sejak abad IV M.[23] Kegiatan akademik ini tetap berjalan baik dan tidak terganggu oleh penaklukan tentara Muslim ke wilayah tersebut yang terjadi pada masa kekhalifahan Umar ibn Khattab (634–644 M). Kenyataan ini setidaknya bisa dibuktikan dengan masih semaraknya kajian-kajian teologi di biara Qinissirin di Syiria dan munculnya tokoh yang menghasilkan karya-karya filsafat, seperti Severas Sebokht (w. 667 M) yang mengomentari *Hermeneutica* dan *Rhetorica* Aristoteles, juga Jacob (w. 708 M) yang menulis *Enchiridion* dan menerjemahkan *Categories* karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab.[24]

---

21 Louis Gardet, *Falsafat al-Fikr,* I... hlm. 60–63.

22 Oliver Leaman, *Pengantar Falsafah Islam*... hlm. 10.

23 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*... hlm. 241-2.

24 Madjid Fakhry, *a History of Islamic Philosophy* (New York: Colombia University Press, 1983), hlm. 3–4.

Karya-karya pemikiran Yunani tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada masa-masa berikutnya. Proses penerjemahan itu sendiri paling awal dimulai pada masa kekhalifahan Bani Ummayah (661–750 M), khususnya masa kekhalifahan Abd Al-Malik (685–705 M). Pada masa ini, buku-buku yang diterjemahkan lebih berkaitan dengan persoalan administrasi, laporan-laporan dan dokumentasi-dokumentasi pemerintahan, demi untuk mengimbangi dan melepaskan diri dari pengaruh model administrasi Bizantium-Persia. Setelah itu, buku-buku yang berkaitan dengan ilmu-ilmu pragmatis, seperti kedokteran, kimia, dan antropologi.[25] Hanya saja, karena pemerintahan lebih disibukkan oleh persoalan politik dan ekonomi, usaha-usaha keilmuan ini tidak berlangsung baik.

Proses penerjemahan atas pemikiran filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab baru benar-benar dilakukan secara serius setelah masa pemerintahan Bani Abbas (750–1258 M), khususnya pada masa kekuasaan khalifah Al-Makmun (811–833 M); suatu program yang oleh Al-Jabiri (1936–2010) dianggap sebagai tonggak sejarah pertemuan pemikiran rasional Yunani dengan pemikiran keagamaan Arab-Islam, pertemuan epistemologi burhani Yunani dengan epistemologi bayani Arab.[26] Menurut Hasymi, saat itu sampai dibentuk tim khusus yang bertugas melawat ke negeri-negeri sekitar untuk mencari buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan.[27] Di antara mereka yang dikenal berjasa dalam usaha-usaha penerjemahan ini adalah Yuhana ibn Musyawaih (777–857 M) dan Hunain ibn Ishaq (809–873 M). Menurut Montgomery Watt (1909–2006 M), Hunain ini bahkan mempunyai kelebihan lain dibanding penerjemah yang lain. Yaitu, bahwa para penerjemah umumnya menerjemahkan karya-karya Yunani dari edisi bahasa Syiria, sementara Hunain ibn Ishaq langsung menerjemahkan dari bahasa Yunani sekaligus mengkajinya secara filosofis. Ini pula yang menjadi catatan Al-Ghurabi kenapa banyak karya filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab bercampur dengan pandangan Neo-Platonis Kristen Syiria.[28]

Program penerjemahan atas buku-buku filsafat Yunani tersebut dilakukan secara massal dan gencar karena memang ada kebutuhan hal itu. Saat itu muncul

25 Madjid Fakhry, *a History of Islamic Philosophy*... hlm. 5. Bahkan, dilaporkan bahwa putra mahkota Umayyah, putra Khalifah ibn Yazid (w. 704 M), menjadi salah seorang yang menekuni ilmu kimia, setelah gagal menjadi khalifah. Philip K. Hitti, *History of The Arabs*... hlm. 240; Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, I (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, tt), hlm. 3.

26 Al-Jabiri, *Takwîn al-Aql al-Arabi* (Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 195.

27 Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 227.

28 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*... hlm. 363; Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi*... hlm. 54; Ali Musthafa Al-Ghurabi, *Târikh al-Firâq al-Islami* (Kairo: Maktabah wa Mathba`ah, t.th.), hlm. 128-9.

banyak doktrin yang heterodoks yang datang dari Iran, India, Persia, atau daerah lain dari pinggiran Islam, seperti Mazdiah, Manikian, materialisme, atau bahkan dari pusat Islam sendiri sebagai akibat dari pencarian bebas yang berubah bentuk menjadi pemikiran bebas seperti penolakan terhadap wahyu dan lainnya yang dikategorikan dalam istilah 'zindiq'.[29] Untuk menjawab serangan doktrin-doktrin ini, para sarjana Muslim (*ulama*) merasa perlu untuk mencari sistem berpikir rasional dan argumen-argumen yang lebih kuat, karena metode sebelumnya, bayani, sudah tidak memadai lagi untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang sangat beragam yang tidak dikenal sebelumnya. Karena itulah, Ira M. Lapidus menyatakan bahwa filsafat bukan sekadar bentuk analisis secara murni, melainkan telah menjadi bagian dari agama.[30]

D. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat disampaikan kesimpulan sebagai berikut. Pertama, pemikiran rasional-filosofis Islam tidak merupakan jiplakan atau plagiasi dari filsafat Yunani sebagaimana yang dituduhkan sebagian kalangan, meski diakui bahwa filsafat Yunani telah memberikan kontribusi sangat besar bagi perkembangan pemikiran filsafat Islam sesudahnya. Sebab, kenyataan yang ada menunjukkan bahwa pemikiran rasional dalam hukum (*fiqh*) dan teologi Islam Muktazilah telah lebih dahulu mapan sebelum datangnya filsafat Yunani lewat terjemahan. Pemikiran rasional Islam inilah bahkan yang telah berjasa memberikan ruang bagi diterimanya filsafat Yunani.

Kedua, sistem pemikiran rasional Islam tersebut lahir atau muncul dari analisis dan perkembangan bahasa Arab (*naẖw*), lewat berbagai mazhab bahasa yang ada. Berawal dari analisis dan rasionalisasi bahasa ini kemudian berkembang menjadi rasionalisasi dalam bidang hukum (*fiqh*) dan teologi, karena adanya kebutuhan untuk menjelaskan secara rasional-filosofis atas makna dan maksud teks suci dan menjawab problem-problem yang muncul saat itu secara rasional.

Ketiga, pemikiran dan filsafat Yunani masuk ke dalam khazanah pemikiran Islam pertama kali pada masa khalifah Al-Makmun (811–833 M) dari dinasti Bani Abbas (750–1258 M), lewat proyek terjemahan. Proses terjemahan atas pemikiran rasional filsafat Yunani ini sendiri dilakukan karena telah berkembang dan mapannya tradisi berpikir rasional filosofis di kalangan masyarakat Islam,

[29] Louis Gardet, *Falsafat al-Fikr al-Dîni, I*... hlm. 75–76

[30] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge University Press, 1999), hlm. 95.

terutama fiqh dan teologi Muktazilah, di samping untuk mencari tambahan referensi atau amunisi dalam menghadapi pemikiran-pemikiran heterodoks yang juga mulai berkembang saat itu. []

II

PERGUMULAN FILSAFAT DENGAN ILMU KEAGAMAAN

Upaya pengembangan keilmuan dalam Islam, menurut George Atiyeh (1923–2008 M),[1] sejak awalnya telah menempuh dua jalan yang berbeda. Dalam upaya ini tidak jarang terjadi ketegangan atau bahkan benturan satu dengan yang lain. Pertama, jalan ortodoks (*salaf*) yang dianut kebanyakan kaum Muslim. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan ilmu-ilmu bayani, seperti filologi, sejarah, dan yurisprudensi (*fiqh*). Kedua, jalan yang kurang ortodoks yang menggunakan metode burhani. Jalan ini menuju pada pengembangan ilmu-ilmu rasional dan eksak, seperti filsafat, matematika, astronomi, astrologi, fisika, dan geografi, yang disebut sebagai 'ilmu orang zaman dahulu'.

Perkembangan kedua ilmu tersebut, sampai pada masa pemerintahan Bani Abbas (750–1258 M), masih berkembang secara seimbang. Akan tetapi, sejak masa kekuasaan Al-Makmun (813–833 M) yang melakukan usaha penerjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan filsafat, ilmu-ilmu kelompok kedua menjadi lebih dominan. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan berdasarkan metode rasional dan didorong oleh pemikiran filsafat Yunani memperoleh bentuk Arab Muslimnya dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya.

---

[1] George Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Terj. Kasidjo D (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 3.

Tulisan ini menjelaskan perbedaan, pergumulan, ketegangan, atau bahkan pertentangan yang terjadi di antara kedua bentuk keilmuan di atas, dalam sejarah perkembangan pengetahuan dalam Islam.

A. Metode Ilmu Keagamaan vs Filsafat

Secara metodologis, ada perbedaan mendasar antara pemikiran filosofis dengan ilmu-ilmu keagamaan. Dalam metode Arab *bayani* yang digunakan dalam ilmu-ilmu keagamaan, apa yang dimaksud nalar (*'aql*) adalah lebih merupakan tindakan atau penjelasan bagaimana seseorang harus berbuat. Kamus istilah Arab sendiri mengartikan "akal" sebagai jalan dan perilaku (*sulûk wa al-akhlâq*). Sementara itu, dalam metode burhani yang dipakai dalam pemikiran filosofis, apa yang dimaksud sebagai akal dan berpikir lebih merupakan pemikiran yang berkaitan dengan upaya mencari sebab dari sesuatu atau hubungan antara sesuatu dengan yang lain.[2]

Kenyataan tersebut sesuai dengan pernyataan Anton Bekker. Menurutnya, pola pemikiran Arab bersifat dualistis, diskontinu, dan analogis, sementara corak utama dari pemikiran filsafat adalah sintetis, kontinu, dan dialogis. Dalam tradisi Arab dibedakan secara tegas dan tanpa kenal perantara antara Tuhan dan makhluk, dunia dan akherat, Arab dan non-Arab, dan seterusnya; sementara dalam tradisi pemikiran filsafat justru berusaha merangkum perbedaan dan pertentangan tersebut dengan memberi "perantara". Misalnya, antara ada dan tiada terdapat yang mungkin, antara punya dan tidak punya terdapat steresis (*privatio*), dan kesempurnaan sesuatu bisa dipartisi oleh adanya yang kurang sempurna secara dialogis.[3]

Perbedaan dua pola pikir di atas disebabkan oleh adanya perbedaan pijakan yang digunakan. Dalam pola pikir Arab bayani, pijakan utama adalah kata atau bahasa, sedangkan pijakan pola pikir filsafat adalah makna dan logika. Dalam perdebatan yang terkenal antara Abu Said Al-Syirafi (893–979 M), ahli bahasa dan penganut metode bayani Arab, dengan Abu Bisyr Matta (870-940 M), ahli filsafat dan penganut metode burhani, terlihat jelas perbedaan tersebut. Menurut Al-Syirafi, kata atau bahasa muncul lebih dahulu daripada makna, setidaknya terjadi secara bersamaan, sehingga makna atau logika mengikuti kata atau bahasa. Sebaliknya, menurut Abu Bisyr Matta, prinsip-prinsip logika lebih

[2] Abid Al-Jabiri, *Takwîn al-Aql al-Arabi* (Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 29-30.
[3] Anton Bakker, *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), hlm. 9.

dahulu ada–dalam pikiran—kemudian keluar untuk membentuk dan menyatu dengan kata atau bahasa.[4]

Perbedaan kedua paham penalaran di atas dapat digambarkan secara jelas dalam konsep berikut. Dalam prinsip bayani Arab, tata kerja intelektual dimulai dari: (1) kata-kata atau penyebutan yang merupakan lambang sesuatu; (2) adanya makna yang menjelaskan maksud kata dan lambang-lambang penyebutan; (3) adanya perilaku yang didasarkan atas kata dan lambang yang disebutkan. Tegasnya, dalam prinsip pemikiran bayani Arab, perilaku yang tampak adalah perwujudan dari makna yang ada dalam pikiran, dan makna dalam pikiran tidak lain adalah perwujudan atau penjelasan dari kata-kata atau kalimat yang ditentukan. Sebaliknya, tata kerja nalar burhani atau filsafat didasarkan atas prinsip logis yang ada dalam pikiran. Prinsip kerjanya adalah (1) adanya prinsip-prinsip logika dalam pikiran, (2) adanya kata atau bahasa yang mengambarkan prinsip logis dalam pikiran, dan (3) adanya perilaku yang menunjukkan atas kata atau bahasa yang ditentukan. Tegasnya, dalam prinsip pemikiran burhani filsafat, perilaku adalah perwujudan tegas atas kata atau bahasa yang disampaikan, dan kata atau bahasa adalah gambaran atas nalar atau prinsip logis yang ada dalam pikiran.[5]

Berdasarkan atas perbedaan tata kerja penalaran antara pola pikir burhani filsafat dengan bayani Arab yang digunakan dalam ilmu-ilmu keagamaan seperti di atas, maka ketegangan atau bahkan pertentangan di antara keduanya menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindarkan. Berkembangnya sistem berpikir logis burhani yang tersusun atas *tasawur* dan *tashdiq*, menjadi persoalan tersendiri bagi para sarjana Muslim periode awal yang masih dihadapkan pada persoalan kata dan makna secara anomali.[6]

B. Pasang Surut Pemikiran Filsafat

Kegiatan-kegiatan ilmiah dalam masyarakat Islam, menurut George N Atiyeh (1923–2008 M),[7] sejak pada mulanya menempuh dua jalan yang berbeda. Pertama, jalan salaf yang dianut oleh kebanyakan kaum Muslim. Jalan ini

---

[4] Al-Jabiri, *Takwin al-Aql*... hlm. 29–30; Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 418; Cuplikan tentang perdebatan ini, Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 12–13.

[5] Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql*... hlm. 421.

[6] *Tasawur* diartikan sebagai pembentukan konsep, *tashdîq* sebagai proses pembuktian terhadap kebenaran konsep.

[7] George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Terj. Kasidjo (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 3.

menuju kepada pembangunan dan pengembangan ilmu-ilmu bayani, seperti filologi, sejarah, dan yurisprudensi (*fiqh*). Kedua, jalan yang kurang salaf yang dipengaruhi oleh kebudayaan Yunani, Syiria, dan Persia. Jalan ini menuju pada pengembangan filsafat, matematika, astronomi, astrologi, fisika, dan geografi, yang biasa disebut ilmu orang zaman dahulu.

Pada masa kekuasaan Bani Umaiyah (661–750 M) sampai masa-masa awal Bani Abbas (750–1258 M), kedua pola keilmuan di atas berkembang seimbang. Dalam bidang fiqh yang tergolong salaf, misalnya, muncul tokoh seperti Abu Hanifah (699–767 M), Malik (716–796 M), Al-Syafi'i (767–820 M), dan Ibn Hanbal (780–855 M); sedangkan dalam disiplin ilmu-ilmu yang digali lewat jalan kurang salaf, lahir tokoh seperti Ibn Hayyan (721-815 M) dalam bidang kimia dan Al-Khawarizmi (780-850 M) dalam matematika. Namun, sejak masa kekuasaan Al-Makmun (813-833 M) yang melakukan usaha penerjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan filsafat, ilmu-ilmu kelompok kedua menjadi lebih dominan. Ilmu pengetahuan dan filsafat yang mendapat "amunisi" baru dari alam pikiran Yunani mengalami perkembangan yang luar biasa pesat dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Pemikiran filsafat Islam yang berkembang pascapenerjemahan atas buku-buku Yunani, pertama kali, dikenalkan oleh Al-Kindi (806–875 M). Dalam buku *Filsafat Pertama* (*al-Falsafah al-Ûla*), yang dipersembahkan pada khalifah Al-Mu`tashim (833–842 M), Al-Kindi menulis tentang objek kajian dan kedudukan filsafat. Meski demikian, karena begitu dominannya kaum fuqaha dan masih minimnya referensi filsafat yang telah diterjemahkan, membuat apa yang disampaikan Al-Kindi tidak begitu bergema.[8] Meski demikian, menurut Muhsin Mahdi (1926–2007 M), Al-Kindi telah memperkenalkan persoalan baru dalam pemikiran Islam dan mewariskan persoalan filsafat yang terus hidup sampai sekarang: (1) penciptaan semesta, bagaimana prosesnya; (2) keabadian jiwa, bagaimana pembuktiannya; (3) pengetahuan Tuhan terhadap yang partikular, bagaimana penjelasannya dan apakah ada hubungannya dengan bintang-bintang yang saat itu menjadi kajian penting metafisika.[9]

Pemikiran rasional filsafat kemudian semakin berkembang. Sepeninggal Al-Kindi lahir Al-Razi (865–925 M), tokoh yang dikenal sebagai orang yang ekstrem dalam teologi dan juga dikenal sebagai seorang rasionalis murni yang hanya

---

[8] Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam Jurnal *al-Hikmah*, edisi 4, Februari 1992, hlm. 58.
[9] *Ibid*, hlm. 58.

memercayai akal. Salah satu pemikirannya yang terkenal adalah pandangannya tentang akal. Menurutnya, semua pengetahuan pada prinsipnya dapat diperoleh manusia selama ia menjadi manusia. Hakikat manusia adalah akal atau rasionya, dan akal adalah satu-satunya alat untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia fisik dan tentang konsep baik dan buruk; setiap sumber pengetahuan lain yang bukan akal hanya omong kosong, dugaan belaka, dan kebohongan.[10]

Memang, perkembangan pemikiran filsafat yang begitu pesat berkat dukungan penuh dari para khalifah Bani Abbas (750–1258 M), khususnya pada masa khalifah Al-Makmun (811–833 M), kemudian mengalami sedikit hambatan pada masa khalifah Al-Mutawakil (847–861 M). Hambatan ini disebabkan oleh adanya penentangan dari kalangan ulama salaf, seperti Imam Ibn Hanbal (780–855 M), salah seorang imam mazhab fiqh, dan orang-orang yang sepikiran dengannya. Mereka menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu filosofis. Menurut George N. Atiyeh (1923–2008 M),[11] penentangan kalangan salaf tersebut disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, adanya ketakutan di kalangan ulama fiqh bahwa ilmu-ilmu filosofis dapat menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap ajaran agamanya. Kedua, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang menerjemahkan filsafat Yunani atau mempelajarinya adalah orang-orang non-Muslim, penganut Manicheanisme, orang-orang Sabia, dan sarjana Muslim penganut mazhab Batiniyah yang esoteris, yang itu semua mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. Ketiga, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Manicheanisme Persia khususnya maupun paham-paham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam yang ditimbulkan dari pikiran-pikiran filosofis.

Kecurigaan dan penentangan kaum salaf terhadap ilmu-ilmu filsafat memang bukan tanpa dasar. Kenyataannya, tidak sedikit tokoh Muslim yang belajar filsafat akhirnya justru meragukan dan bahkan menyerang ajaran Islam sendiri. Salah satunya adalah Ibn Rawandi (827–911 M).[12] Ia menolak adanya konsep kenabian setelah belajar filsafat. Menurutnya, prinsip kenabian bertentangan

---

[10] *Ibid*, hlm. 59; MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Terj. A Muslim (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 37–38.

[11] George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh...* hlm. 4.

[12] Nama lengkapnya Ahmad ibn Yahya ibn Ishaq Al-Rawandi, lahir di Rawan, dekat Isfahan. Menurut Ibrahim Madkur, Ibn Rawandi pernah berhubungan dengan kaum Muktazilah dan dianggap sebagai salah satu muridnya yang paling cerdas, sebelum kemudian balik menyerang Muktazilah. Ibn Rawandi termasuk tokoh yang masih asing dalam kajian filsafat Islam. Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiquh*, I (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 84.

dengan akal sehat, begitu pula tentang syariat-syariat yang dibawanya, karena semua itu telah bisa dicapai oleh akal; akal telah mampu mengapai apa yang benar dan salah, yang baik dan jahat, dan seterusnya.[13] Contoh lain adalah Al-Razi (865–925 M), seorang tokoh yang telah disebutkan di atas.[14] Al-Razi juga menolak kenabian dengan tiga alasan. Pertama, akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik sehingga tidak ada gunanya seorang nabi. Kedua, tidak ada pembenaran untuk pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing yang lain, karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, hanya pengembangan dan pendidikan yang membedakan mereka. Ketiga, ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar bahwa mereka berbicara atas nama Tuhan yang sama, mestinya tidak ada perbedaan di antara mereka.[15]

Usaha penentangan kaum salaf yang dipelopori Ibn Hanbal terhadap ilmu-ilmu filosofis di atas mencapai puncak dan keberhasilannya pada masa khalifah Al-Mutawakkil. Tampilnya Al-Mutawakkil dengan kebijakannya yang mendukung kaum *salaf* menyebabkan kajian dan pemikiran filosofis mengalami hambatan. Lebih dari itu, kalangan salaf yang saat itu dekat dengan khalifah dan "berkuasa" melakukan revolusi: orang-orang Muktazilah dan ahli filsafat yang tidak sepaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi yang ahli filsafat adalah salah satu contoh, dipecat dari jabatannya sebagai guru istana karena tidak sepaham dengan sang khalifah yang salaf.[16]

Meski demikian, hambatan tersebut sesungguhnya hanya terjadi di lingkar pusat kekuasaan, di Baghdad. Di luar Baghdad, di kota-kota provinsi otonom, khususnya di Aleppo dan Damaskus, kajian-kajian filsafat tetap giat dilakukan sehingga melahirkan seorang filosof besar, yaitu Al-Farabi (870–950 M).[17] Al-

[13] Menurut Madkur, pernyataan Al-Rawandi sebenarnya hanya mengulang apa yang pernah disampaikan Muktazilah yang mempunyai pandangan bahwa baik dan buruk harus didasarkan rasio. Hanya saja, Muktazilah tidak seekstrem ini dalam penggunaan rasio, bahkan mereka berusaha memadukan rasio dengan wahyu. *Ibid*, hlm. 85–86.

[14] Nama lengkapnya Abu Bakar Muhammad ibn Zakaria Al-Razi, lahir di Ray, Persia, dan meninggal di Baghdad. Selain filosof, ia dikenal sebagai dokter dan ahli kimia. Syarif, *Para Filosof Muslim*... hlm. 31; Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 1995), hlm. 88.

[15] MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*... hlm. 47; Ibrahim Madkur, *Fi Falsafat al-Islâmiyah*, 87; Hasyim Hasan, *al-Asâs al-Manhajiyah Libinâ al-Aqîdah al-Islâmiyah* (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 71. Di samping kedua tokoh di atas, Husein Nasr masih menyebut tokoh lain sebagai ingkar kenabian, yakni Ahmad ibn Thayib Al-Syarkhasi, hidup antara tahun 833–899 M. Awalnya ia adalah murid utama Al-Kindi dan guru khalifah Al-Mu`tadhid (892–902 M) kemudian berubah menjadi orang yang durhaka kepada kenabian Muhammad Saw. Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, Terj. A. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 7.

[16] George N. Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 7.

[17] Menurut Ali Sami, prinsip-prinsip metode burhani ini, dalam masa-masa berikutnya, tidak hanya digunakan oleh

Farabi, tokoh yang mempunyai pengaruh besar pada pemikiran sesudahnya ini, baik dalam Islam sendiri maupun di Barat-Eropa, tidak hanya mengembangkan pemikiran-pemikiran metafisika Islam, tetapi juga memberikan landasan bagi pengembangan keilmuan pada umumnya. Dalam bidang metafisika, antara lain, ia mengembangkan teori emanasi yang menggabungkan antara teori neo-platonis dengan tauhid Islam untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan Yang Mahagaib dengan realitas yang empirik, Tuhan Yang Maha Esa dengan realitas yang plural, dan seterusnya; mempertemukan antara konsep idealisme Plato dengan empirisme Aristoteles, dan mempertemukan antara agama dan filsafat. Dalam bidang keilmuan, Al-Farabi lewat karyanya yang terkenal, *Ihshâ al-Ulûm*, mengklasifikasikan ilmu pengetahuan dalam tiga kelompok: filsafat, ilmu keagamaan, dan ilmu bahasa. Yang termasuk filsafat adalah metafisika, ilmu-ilmu matematis, ilmu kealaman, dan politik.[18] Menurut Husein Nasr, klasifikasi ilmu ini merupakan klasifikasi pertama yang dipakai secara luas oleh masyarakat ilmiah dan paling berpengaruh dalam sejarah peradaban Islam. Karena jasanya inilah, Al-Farabi digelari sebagai guru kedua (*al-mu`allim al-tsâni*) dalam tradisi filsafat Islam setelah Aristoteles sebagai guru pertama (*al-mu`allim al-awwâl*).[19]

Pemikiran filsafat Islam kemudian semakin berkibar dalam percaturan pemikiran Arab-Islam pada masa Ibn Sina (980–1037 M). Ibn Sina yang muncul setelah Al-Farabi mengembangkan lebih lanjut konsep emanasi Al-Farabi, dengan cara menggabungkan antara prinsip neoplatonisme Yunani, tauhid Islam dan filsafat timur yang mistik dan simbolik sehingga melahirkan sistem pemikiran yang khas.[20] Pada saatnya kemudian pemikiran ini mendorong lahirnya konsep emanasi yang lebih lengkap dan sempurna di tangan Suhrawardi Al-Maqtul (1153-1191 M) yang terkenal dengan filsafat *Isyraqiyah*-nya. Ibn Sina juga berusaha memadukan antara wahyu dan filsafat, pada aspek makna dan fungsi. Menurutnya, setiap kewajiban yang diperintahkan agama, seperti pelaksanaan shalat, puasa, zakat dan seterusnya, mempunyai kebaikan dan hikmah-hikmah tertentu yang mempercepat proses terwujudnya cinta kasih (*al-'isyq*) pada

kaum filosof murni, tetapi juga oleh para tokoh yang menolak pemikiran filsafat, seperti Al-Ghazali, dan bahkan juga digunakan oleh para fuqaha seperti Al-Syafi`i. Ali Sami Al-Nasyar, *Manâhij al-Bahts 'ind Mufakkiri al-Islâm* (Bairut: Dar al-Fikr, 1967).

[18] Al-Farabi, *Ihshâ' al-Ulûm*, ed. Ali Bumulham (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).

[19] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 134. Uraian secara lebih lengkap tentang Al-Farabi, pemikiran metafisika dan upayanya untuk mempertemukan agama dan filsafat, lihat A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2010).

[20] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 27–30; Abbas Mahmud Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibn Sina*, Terj. Yudian Wahyudi (Solo: Pustaka Mantiq, 1988), hlm. 100–105

keseluruhan tingkatan realitas, khususnya pada diri manusia sendiri dan jiwa-jiwa tinggi. Sesungguhnya, sifat cinta kasih ini telah ada pada semua tataran wujud, bahkan munculnya realitas adalah karena adanya sifat itu. Pelaksanaan bentuk-bentuk kebajikan dan kewajiban mempercepat dan memperkuat ikatan cinta dalam alam wujud. Artinya, ajaran-ajaran wahyu tentang kewajiban dan larangan dapat dipahami secara filosofis sehingga tidak ada pertentangan antara wahyu dan filsafat.[21]

Selain itu, Ibn Sina juga berusaha menjelaskan dan membuktikan konsep kenabian dengan menyatakan bahwa kenabian adalah sesuatu yang lumrah yang dapat dipahami secara nalar. Menurutnya, kenabian adalah tingkat tertinggi dalam fase manusia ketika ia menghimpun seluruh potensi kemanusiaan dalam wujudnya yang paling sempurna. Baginya, syarat kenabian hanya tiga hal: kecerdasan intelek, kesempurnaan daya imajinasi, dan kemampuan untuk menundukkan hal-hal yang muncul dari luar dirinya agar bisa tunduk dan taat. Ketika ketiga syarat ini terpenuhi, seseorang akan memperoleh kesadaran kenabian dan mendapat limpahan pengetahuan secara langsung tanpa butuh pengajaran dari orang lain. Berdasarkan atas prestasi-prestasinya yang luar biasa dalam filsafat, Ibn Sina kemudian diberi gelar "Guru Utama" (*al-Syaikh al-Rais*), di samping gelarnya sebagai "Pangeran Para Dokter" (*Amir al-Athibbâ`*) karena jasanya yang besar dalam bidang kedokteran. [22]

Akan tetapi, setelah Ibn Sina, pemikiran filsafat kembali mengalami kemunduran karena serangan Al-Ghazali (1058–1111 M). Dalam *Tahâfut al-Falâsifah* Al-Ghazali mengkaji persoalan filsafat secara rinci dan membaginya dalam 20 kelompok, kemudian menyatakan bahwa tiga di antara dapat menyebabkan kekufuran, yaitu masalah keqadiman alam, kebangkitan ruhani, dan ketidaktahuan Tuhan terhadap hal-hal yang partikular (*juz'iyat*). Serangan ini diulangi lagi dalam *al-Munqidz min al-Dhalâl,* serta memasukkan Al-Farabi dan Ibn Sina dalam kelompok orang yang terlibat dalam tiga persoalan tersebut.[23]

---

[21] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 43.

[22] Konsep kenabian Ibn Sina ini sesungguhnya mirip dengan konsep kenabian Al-Farabi. Bedanya terletak pada potensi yang ditonjolkan. Al-Farabi menonjolkan potensi imajinasi sehingga kenabian adalah karena adanya kesempurnaan pada daya imajinasi, sedangkan Ibn Sina menonjolkan aspek intelek. Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 2003); Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 44; Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2010).

[23] Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Maarif, 1966). Dalam kitab ini diuraikan 20 persoalan filsafat yang dianggap merupakan bid'ah, yang tiga di antaranya bahkan merupakan kekufuran bagi penganutnya.

Adapun *al-Munqidz min al-Dhalâl*, ditulis sekitar lima tahun sebelum kematian Al-Ghazali, setelah ia mengalami krisis epistemologi—bukan krisis keyakinan—dan setelah kembali mengajar di perguruan tinggi Al-Maimunah Al-

Namun, dalam konteks serangan atau tuduhan Al-Ghazali terhadap filsafat tersebut, lepas dari pengaruh dan jasanya yang besar, ada beberapa hal yang harus dicermati. Pertama, bahwa Al-Ghazali sesungguhnya tidak menyerang filsafat secara keseluruhan melainkan hanya pada bagian metafisikanya, yaitu pemikiran metafisika Al-Farabi dan Ibn Sina yang neo-platonis. Sebab, di bagian lain, Al-Ghazali tetap mengakui pentingnya logika atau epistemologi yang merupakan inti filsafat sebagai sesuatu yang penting bagi upaya pemahaman dan penjabaran ajaran-ajaran agama.[24] Al-Ghazali, dalam *al-Mustashfâ fi `Ulûm al-Fiqh*, sebuah kitab tentang kajian hukum, bahkan menggunakan epistemologi filsafat, yakni burhani, untuk membumikan gagasannya tentang hukum.[25]

Kedua, tuduhan Al-Ghazali terhadap tiga persoalan yang dinilainya dapat menyebabkan kekufuran tidak sepenuhnya tepat. Tentang keqadiman alam misalnya, apa yang dimaksud bahwa alam ini *qadîm* adalah karena alam tidak muncul dalam waktu tertentu, sebab apa yang disebut sebagai waktu atau zaman muncul bersamaan dengan alam. Tidak ada istilah waktu atau zaman sebelum munculnya alam. Kebersamaan alam dengan waktu atau tidak didahuluinya alam oleh waktu tertentu inilah yang dimaksud *qadîm* oleh para filosof; dan keqadiman alam ini tetap tidak sama dengan keqadiman Tuhan, karena Tuhan *qadim bi dzâtih*, qadim dengan diri-Nya sendiri tanpa berhubungan dengan ruang dan waktu, sedang keqadiman alam hanya berkaitan dengan waktu, sehingga keqadiman alam tetap bersifat temporal (*h̲adîts*) jika dibanding dengan keqadiman Tuhan.[26] Artinya, di sini telah terjadi kesalahpahaman atau tepatnya ada perbedaan pengertian tentang istilah-istilah yang digunakan oleh kaum filosof dengan Al-Ghazali yang berposisi sebagai seorang teolog.

Ketiga, tentang penilaian Al-Ghazali terhadap Al-Farabi dan Ibn Sina dalam kaitannya dengan Aristoteles. Dalam *al-Munqidz*, Al-Ghazali membagi pemikiran filsafat (Yunani) dalam tiga bagian: materialisme (*dahriyûn*), naturalisme (*thabî'iyyûn*), dan teisme (*ilâhiyyûn*). Kelompok materialisme adalah mereka yang mengingkari Sang Pencipta (Tuhan) seraya menyatakan bahwa semesta wujud dengan sendirinya. Golongan ini dianggap sebagai tidak beragama atau ateis. Ini ditujukan pada para filosof Yunani purba, seperti Thales (625–546 SM), Anaximander atau Anaximandros (611–547 SM), Anaximenes

Nidzamiyah di Naisabur. Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani L (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 51.

24 A Khudori Soleh, *Skeptisme al-Ghazali*, Terj. & Pengantar (Malang: UIN Press, 2009), hlm. 63.

25 Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql*... hlm. 438.

26 Khudori Soleh, *Skeptisme Al-Ghazali*... hlm. 67.

(570–500 SM), dan Heraclitus (540–480 SM), yang pada prinsipnya mereka menyatakan bahwa semesta ini tersusun atas unsur alam sendiri, yakni air, udara, api, dan tanah, bukan oleh Sang Pencipta. Golongan naturalisme adalah mereka yang menyakini kekuatan material dan bahwa apa yang telah mati tidak akan kembali sehingga tidak ada hari kebangkitan dan pembalasan. Ini tampaknya juga ditujukan pada tokoh filsafat Yunani kuno seperti Democritus (460–370 SM) dan para filosof Ionia yang hanya menyakini eksistensi material. Kelompok teisme adalah para filosof yang lebih terkemudian yang menyakini adanya Sang Pencipta, seperti Socrates (469–399 SM), Plato (427–347 SM), Aristoteles (384–322 SM), dan termasuk Al-Farabi, serta Ibn Sina dari kalangan Muslim.[27]

Penilaian Al-Ghazali terhadap kedua tokoh filosof muslim tersebut tidak sepenuhnya benar. Betul bahwa Al-Farabi banyak mengkaji dan mengembangkan pemikiran Aristoteles, tetapi ia bukanlah pengikutnya yang setia. Pemikiran metafisikanya yang kemudian dianggap menyimpang dari ajaran Islam oleh Al-Ghazali, tidak dikembangkan dari filsafat Aristoteles melainkan dari ajaran neo-platonisme yang dibangun oleh Plotinus (205-270 M). Itulah sebabnya, dikemudian hari, Ibn Rusyd (1126-1198 M) juga mengkritik bahwa Al-Farabi telah menyimpang dari ajaran Aristoteles.[28]

Menurut Nurcholish Madjid (1939–2005), ketidaktepatan klasifikasi atau penilain Al-Ghazali terhadap Al-Farabi tersebut ini bisa disebabkan oleh ketidakcermatan Al-Ghazali sendiri, atau bisa juga karena kesalahan umum saat itu. Yakni, kajian para filosof terhadap Aristoteles tidak dilakukan secara langsung atas karyanya sendiri, tetapi melalui penafsiran neo-platonisme sehingga apa yang diduga sebagai pemikiran Aristoteles sebenarnya telah tercampuri oleh ide-ide neo-platonisme.[29]

Akan tetapi, kebesaran Al-Ghazali sebagai *Hujjat al-Islâm* (argumentasi Islam) ternyata telah begitu mengungkung kesadaran masyarakat Muslim sehingga tanpa mengkaji kembali persoalan tersebut dengan teliti mereka telah ikut menyatakan perang dan antipati terhadap filsafat. Bahkan, sampai sekarang di perguruan tinggi sekalipun, jika ada kajian filsafat umumnya masih lebih banyak dilihat pada sisi sejarahnya, bukan metodologi, sistematika, atau substansi pemikirannya.[30]

27 Khudori Soleh, *Skeptisme Al-Ghazali*... hlm. 57-8.
28 Khudori Soleh, *Skeptisme Al-Ghazali*... hlm. 59.
29 Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1984), 24.
30 Amin Abdullah, "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi llmu dan Budaya", dalam Mukti Ali dkk., *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 265.

Pemikiran filsafat kemudian muncul kembali dalam kancah pemikiran Islam pada masa Ibn Rusyd (1126–1198 M). Lewat tulisannya dalam *Tahâfut al-Tahâfut*, Ibn Rusyd berusaha mengangkat kembali pemikiran filsafat setelah sempat tenggelam akibat dari serangan Al-Ghazali. Namun, usaha ini rupanya kurang berhasil, karena seperti ditulis Nurcholish Madjid,[31] bantahan yang diberikan Ibn Rusyd lebih bersifat Aristotelian sementara serangan Al-Ghazali bersifat neo-platonis. Meski demikian, lepas dari kegagalannya membendung serangan Al-Ghazali, Ibn Rusyd telah berjasa besar terhadap perkembangan pemikiran filsafat. Dalam bidang metafisika ia telah memberikan wawasan baru pada persoalan hubungan antara Tuhan dengan alam, bukan lewat teori emanasi seperti Al-Farabi dan Ibn Sina, melainkan dengan teori gerak. Menurutnya, berdasarkan teori fisika Aristoteles, semua benda pada prinsipnya adalah diam, tetapi kenyataannya bergerak. Gerakan benda tersebut pasti disebabkan oleh penggerak di luar dirinya karena dirinya sendiri tidak mampu bergerak. Sang penggerak luar yang menggerakkan benda juga butuh penggerak lain di luar dirinya yang sehingga dia mampu menggerakkan benda lainnya. Begitu seterusnya sampai penggerak akhir yang tidak bergerak; itulah yang dalam Islam disebut Allah Swt., Tuhan Sang Penggerak semesta.[32]

Selain itu, Ibn Rusyd juga berjasa dalam mempertemukan antara agama dan filsafat. Berbeda dengan Al-Farabi yang mempertemukan dua hal tersebut pada aspek metafisikanya dan Ibn Sina pada aspek fungsionalnya, Ibn Rusyd mempertemukannya lewat aspek-aspek yang lain: (1) pada aspek bidang garapan, yaitu bidang garapan wahyu berkaitan dengan persoalan metafisik dan masalah informasi hidup sesudah mati, sedangkan rasio atau intelek berkaitan dengan persoalan fisik dan kehidupan sekarang; (2) pada aspek metode yang digunakan. Menurut Ibn Rusyd, metode rasional burhani (demonstratif) yang digunakan pada ilmu-ilmu filosofis tidak hanya monopoli milik filsafat, tetapi juga dapat digunakan untuk menganalisis ilmu-ilmu keagamaan. Begitu juga premis-premis pasti tidak hanya dapat dihasilkan dari analisis rasional, tetapi juga dapat didasarkan atas teks wahyu sehingga hasil dari analisis keagamaan tidak kalah valid dibanding dengan ilmu-ilmu filosofis atau analisis rasional; (3) aspek tujuan yang ingin dicapai oleh keduanya. Bahwa wahyu dan rasio, agama dan filsafat, sama-sama mengajak dan ingin menggapai kebenaran. Menurut Ibn Rusyd, jika

---

[31] Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*... hlm. 36.
[32] Majid Fakhri, *Averroes His Live Works and Influence* (Oxford: One World, 2001).

agama dan filsafat sama-sama mengajak dan ingin mencapai kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.[33]

C. Sinergi Filsafat-Tasawuf

Setelah Ibn Rusyd, kebanyakan sarjana (Barat) menyatakan bahwa pemikiran filsafat Islam telah habis, selesai, dan mati. Akan tetapi, yang terjadi sesungguhnya tidak demikian. Pemikiran dan filsafat Islam tetap berkembang bahkan lebih besar dari sebelumnya, tetapi tidak dalam bentuknya seperti semula yang murni filsafat, melulu rasional dan bersifat mandiri, melainkan bergabung atau bersinergi dengan pemikiran tasawuf sehingga muncul istilah tasawuf nazhari atau tasawuf falsafi, yaitu tasawuf yang memadukan antara metode burhani yang filosofis dengan metode irfani yang intuitif.[34] Hanya saja, filsafat yang sufi ini memang tidak banyak berkembang dalam masyarakat Sunni tetapi dalam kaum Syiah. Dalam dunia tasawuf, kaum Sunni lebih cenderung pada sufi praktis dalam bentuk tarekat-tarekat daripada pemikiran filosofis sehingga tradisi pemikiran filsafat menjadi hilang dari sana. Artinya, apa yang dimaksud bahwa filsafat Islam telah mati setelah Ibn Rusyd, jika dikatakan demikian, sesungguhnya hanya terjadi di masyarakat Sunni, tidak pada masyarakat Islam yang lain sehingga tidak secara keseluruhan.

Karena itu, sebelum kematian Ibn Rusyd, di belahan Islam bagian timur telah muncul tokoh besar yang bermadzhab Syiah, yaitu Suhrawardi Al-Maqtul (1153–1191 M). Tokoh yang lahir dan besar di Halab atau Aleppo, Syiria, ini dikenal sebagai *syaikh al-isyrâq* (mahaguru iluminasi) karena ajarannya tentang iluminasi.[35] Ajaran isyraqi ini sendiri terdiri atas dua bagian: ontologis dan epistemologis. Secara ontologis, isyraqi menjelaskan bahwa hakikat yang ada adalah deretan esensi-esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya. Sementara itu, secara epistemologis, isyraqi berusaha memadukan antara kekuatan rasio dengan kejernihan hati. Upaya penggabungan ini sendiri didasarkan atas kritik Suhrawardi terhadap kekurangan atau kelemahan burhani. Menurutnya, rasio atau metode rasionalisme burhani mengandung beberapa kelemahan. Antara lain, (1) bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak bisa dicapai oleh rasio atau didekati lewat burhani, misalnya hal-hal yang berkaitan

[33] Uraian panjang Ibn Rusyd tentang masalah ini lihat, "Fashl al-Maqâl", dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978).

[34] Abu Wafa Ghanimi Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. A Rafi Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), 187.

[35] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 69.

dengan substansi atau konsep mental; (2) ada eksistensi di luar pikiran yang bisa dicapai nalar tetapi tidak bisa dijelaskan secara logika burhani, seperti soal warna, bau, rasa atau bayangan; (3) prinsip burhani yang menyatakan bahwa atribut sesuatu harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan menggiring pada proses tanpa akhir, *ad infinitum*, yang itu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui.[36] Jelasnya, penalaran rasional *burhâni* tidak bisa menyingkap seluruh kebenaran dan realitas yang mendasari semesta.

Pada waktu-waktu berikutnya, kritik terhadap nalar rasional-burhani juga disampaikan para tokoh, baik dalam Islam sendiri maupun di Barat. Menurut Osman Bakar, kritik-kritik yang ditujukan kepada sistem penalaran rasional burhani tersebut bukan karena ia berusaha mengekpresikan segala sesuatu secara rasional, sejauh itu mungkin, melainkan karena ia berupaya untuk merangkul seluruh realitas ke dalam alam rasio, seakan-akan rasio sesuai dengan prinsip segala sesuatu, padahal kenyataannya tidak demikian.[37]

Akan tetapi, konsep-konsep filsafat *isyraqi* (iluminatif) Suhrawardi di atas ternyata tidak mudah untuk dipahami masyarakat, termasuk kalangan ahli fiqh yang terbiasa berpikir formal-legal. Karena itu, pada 1191 M, Suhrawardi harus mati di tiang gantungan dalam usia yang relatif muda, 38 tahun, karena pikiran-pikirannya dianggap aneh, menyimpang, dan berbahaya oleh ulama ahli fiqh yang berkuasa saat itu.

Meski demikian, perkembangan filsafat sufi atau konsep sufi yang filosofis ini tidak berhenti. Pada kurun yang hampir bersamaan, di belahan bumi Islam bagian barat, di Andalus tempat Ibn Rusyd hidup, muncul tokoh besar yang sangat kontroversial, yaitu Ibn Arabi (1165–1240 M). Tokoh ini dikenal lewat filsafatnya tentang *wa<u>h</u>dat al-wujûd* (kesatuan realitas), salah satu pemikiran yang paling kontroversial dalam metafisika, khususnya metafisika tasawuf. Ibn Arabi sendiri diberi gelar *mu<u>h</u>y al-dîn* (penghidup agama) dan *syaikh al-akbar* (Doktor Maximus), karena pikiran-pikirannya yang besar terutama dalam bidang tasawuf. Menurut Arbery, belum ada tokoh muslim yang mencapai posisi sebagaimana kedudukannya, sehingga ia menjuluki Ibn Arabi sebagai *The greatest mystical genius of Arab*.[38]

---

[36] Mehdi Aminrazavi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan", dalam jurnal *Al-Hikmah* (Bandung, edisi 7, Desember 1992), hlm. 71–72.

[37] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*... hlm. 43.

[38] Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Terj. Nandi Rahman (Jakarta: Media Pratama, 1989), hlm. 1; Arbery, *Sufism an Account of the Mystics of Islam* (London: Unwin Paperback, 1975), hlm. 97.

Setelah Ibn Arabi, lahir Muhammad ibn Hasan Al-Thusi yang dikenal juga dengan nama Nasir A-Din Al-Thusi (1201–1274 M). Dalam bidang filsafat, tokoh yang bermazhab Syiah Itsna Asyariyah ini berusaha untuk menghidupkan kembali ajaran filsafat Ibn Sina yang tenggelam karena serangan Al-Ghazali, lewat komentar-komentarnya (*syara<u>h</u>*) atas karya-karya Ibn Sina, khususnya *al-Isyârât wa al-Tanbîhât*. Bersamaan dengan itu, muncul juga Qutb Al-Din Al-Syirazi (1236–1311 M), yang dikenal lewat dua karya besarnya, yaitu *Durrat al-Tâj* setebal 25.000 halaman dan *Syar<u>h</u> <u>H</u>ikmah al-Isyrâq* karya Suhrawardi. Dalam karya yang disebutkan pertama, Al-Syirazi mendiskusikan ilmu dan membaginya dalam dua bagian: *ulûm al-<u>h</u>ikmah* (filosofis) dan *ulûm ghair al-<u>h</u>ikmah* (non-filosofis). Menurut Osman Bakar, klasifikasi ilmu yang dibuat Al-Syirazi ini digunakan untuk mengangkat kembali nilai penting filsafat dalam masyarakat Muslim setelah menurun karena serangan Al-Ghazali.[39]

Pada abad-abad berikutnya, abad ke-14 sampai 16 M, pemikiran filsafat Islam masih terus berkembang. Pada masa-masa ini lahir para filosof andal, seperti Ibn Mahmud Al-Amuli (w. 1385 M), komentator Ibn Sina dan juga penulis klasifikasi ilmu yang berjudul *Nafâ`is al-Funûn fi 'Ara'is al-'Uyûn*; Ibn Turkah (w. 1432 M) penulis *Syar<u>h</u> Qawâ'id al-Tau<u>h</u>îd*, sebuah buku yang menjelaskan doktrin tauhid dalam perspektif metafisik-filosofis; Jalal Al-Din Ibn Asad Al-Dawani (1425–1503 M) yang dianggap sebagai perintis awal berdirinya *the school of Isfahan* yang dibangun oleh M. Baqir Astarabadi yang juga dikenal dengan nama Mir Damad (w. 1631 M).[40]

Selanjutnya, pada pertengahan paro kedua abad ke-16 M lahir filosof besar bernama Shadr Al-Din Al-Syirazi yang juga dikenal dengan Mulla Sadra (1571–1640 M), pendiri filsafat transenden (*<u>h</u>ikmah al-muta`âliyah*). Secara epistemologi, filsafat ini tidak hanya menggunakan kekuatan nalar (*burhâni*) dan kemampuan intuitif (*irfâni*), tetapi juga mendasarkan diri pada teks suci (*bayâni*). Dengan metode ini, potensi-potensi psikologis dan spiritual manusia dapat difungsikan secara maksimal, dan dapat dihasilkan pengetahuan atau hikmah yang besar yang tidak tergapai oleh metode biasa, tetapi tetap tersaji dalam bentuk rasional dan tidak bertentangan dengan teks suci. Bagi kaum Muta`aliyah, pengetahuan atau hikmah tidak hanya untuk memberikan pencerahan kognisi tetapi juga realisasi; mengubah wujud penerima pencerahan itu sendiri dan

[39] Osman Bakar, *Hierakhi Ilmu*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 299.

[40] Mulyadhi Kartanegara, "Pengantar" dalam A Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. viii.

merealisasikan pengetahuan yang diperoleh sehingga terjadi transformasi wujud. Semua itu tidak bisa dicapai kecuali dengan mengikuti syariat sehingga sebuah pemikiran harus menggaet metode bayani dalam sistemnya.[41]

Menurut Muthahhari, dengan mengambil dan memadukan berbagai sumber epistemologi seperti di atas, *h̲ikmah al-muta`âliyah* dapat menyelesaikan secara baik persoalan yang terjadi antara filsafat, sufi, dan fiqh. Meski demikian, *h̲ikmah al-muta`âliyah* bukan merupakan sinkretisme dari epistemologi sebelumnya, melainkan sebuah epistemologi filsafat yang unik dan merupakan epistemologi yang berdiri sendiri. Karena itulah, Mulla Sadra dinilai sebagai "Guru Ketiga" (*al-mu'allim al-tsâlits*) dalam filsafat Islam setelah Aristoteles (384–322 SM) sebagai "Guru Pertama" dan Al-Farabi (870–950 M) sebagai "Guru Kedua".[42]

Pada abad-abad berikutnya, pasca-Mulla Sadra, masih tetap lahir para filosof besar Islam yang menggabungkan antara pemikiran filsafat dan irfan atau tasawuf. Antara lain, Ahmad ibn Zayn Al-Din ibn Ibrahim Al-Ahsa'i (1753-1826), pendiri madzhab *Syaikhi* di Iran, dan Mulla Hadi Sabzavari (1797–1873), seorang filosof, teolog, sekaligus penyair. Menurut Mulyadhi, melalui murid Sabzavari yang bernama Mirza Ali Akbar Yazdi (w. 1924 M), penulis buku *Syarh̲ al-Manzhûmah*, tradisi pemikiran Islam di antar ke abad modern, karena dia adalah salah satu dari guru filsafat dan irfan Ayatullah Ali Khumaini (1902–1989 M), pencetus konsep *wilâyah al-faqîh* dan Republic Islam Iran (1979). Sementara itu, Khumaini sendiri adalah guru dari para pemikir filsafat Islam kontemporer, seperti Murtadha Muthahhari (1920–1979 M) dan Mehdi Hairi Yazdi (1923–1999 M). Selain itu, masih ada tokoh besar filsafat Islam Syiah lain seangkatan mereka, seperti Husein Thabathabai (1892–1981 M) yang menulis *Tafsir Thabathabai* dan M. Baqir Al-Sadr (1935–1080 M), penulis buku *Falsafatuna*.[43]

D. Penutup

Dalam bagian akhir ini, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. Pertama, pemikiran filsafat Islam sesungguhnya tetap dan terus berkembang sampai masa modern, bahkan kontemporer ini. Hanya saja, ada perubahan bentuk

---

[41] Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd", Jurnal *Al-Hikmah* (Bandung, edisi 10, September 1993), hlm. 78.

[42] Mulyadhi Kartanegara, "Pengantar"… hlm. viii.

[43] *Ibid*, hlm. ix. Buku Falsafatuna ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul yang sama, *Falsafatuna*, Terj. Nur Mufid ibn Ali (Bandung: Mizan, 1999).

dan orientasi filsafat setelah masa Ibn Rusyd (1126–1198 M). Yaitu, pemikiran filsafat yang awalnya berkembang secara mandiri dan bersifat rasional, kemudian bersinergi dengan tasawuf, sehingga melahirkan tasawuf falsafi: sebuah pemikiran yang menggabungkan antara pemikiran rasional dan intuisi. Selain itu, pemikiran rasional-intuitif ini lebih banyak berkembang di kalangan sarjana Syiah, bukan Sunni, sehingga apa yang dimaksud bahwa filsafat Islam telah mati pasca-Ibn Rusyd, sesungguhnya, hanya terjadi dalam masyarakat Sunni, bukan masyarakat Islam secara keseluruhan.

Kedua, perkembangan filsafat (Sunni), jika dihitung sejak masa Al-Kindi (806–875 M), tepatnya penulisan buku 'Filsafat Pertama' (*al-Falsafah al-Ûla*) yang dipersembahkan untuk khalifah Al-Mu`tashim (833–842 M) dan berakhir pada masa Ibn Rusyd (1126–1198 M), pemikiran filsafat Islam berarti hanya hidup selama sekitar 350 tahun; suatu masa yang tidak sebentar. Bahkan, jika dibanding dengan perjalanan Islam sendiri yang dimulai sejak turunnya wahyu pertama masa Rasul (611 M) sampai sekarang (2011) yang berarti telah berjalan selama 1400 tahun, filsafat Islam berarti telah memberi kontribusi selama seperempat kehidupan Islam sendiri, suatu masa waktu yang jelas tidak sedikit.

Ketiga, grafik perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam ternyata tidak senantiasa naik dan mulus, tetapi juga mengalami pasang surut; pertama-tama disambut dengan baik karena diperlukan untuk memenuhi kebutuhan dan menghadapi pemikiran-pemikiran 'aneh', tapi kemudian dicurigai karena ternyata tidak jarang justru digunakan untuk menyerang ajaran agama Islam sendiri yang dianggap telah baku, khususnya pada masa Ibn Hanbal. Setelah itu, filsafat dikembangkan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina, kemudian jatuh lagi karena serangan Al-Ghazali; bangkit lagi pada masa Ibn Rusyd tapi akhirnya tidak terdengar suaranya, sampai sekarang, kecuali dalam mazhab Syi`ah.

Keempat, kecurigaan dan penentangan yang dilakukan oleh sebagian tokoh Muslim terhadap filsafat, seperti yang dilakukan Ibn Hanbal, bukan semata-mata disebabkan bahwa ia berasal dari luar Islam, tetapi lebih didasarkan atas kenyataan bahwa saat itu gerakan filsafat dinilai mengandung dampak yang berbahaya bagi aqidah masyarakat. Misalnya, pemikiran Ibn Rawandi (827–911 M) dan Al-Razi (865–925 M) yang sampai menolak kenabian karena mengikuti filsafat, atau perilaku oknum tertentu yang meremehkan ajaran agama dengan berdasarkan atas nama filsafat pada masa Al-Ghazali. Akan tetapi, yang harus juga dicatat adalah bahwa hal itu bukan berarti menunjukkan bahwa seluruh

filosof dan ajaran filsafat adalah salah. Adalah suatu keputusan yang tidak arif dan tidak tepat jika kita menjatuhkan putusan hanya karena adanya beberapa kasus yang tidak signifikan dan melupakan jasa-jasanya yang besar.

Kelima, serangan Al-Ghazali terhadap filsafat sesungguhnya lebih ditujukan pada aspek metafisikanya dan bukan pada logika atau epistemologinya, sesuatu yang menjadi inti pemikiran filsafat. Sebab, Al-Ghazali sendiri mengakui pentingnya logika dan menggunakannya untuk membumikan gagasan-gagasannya. Artinya, dalam analogi fiqh, Al-Ghazali hanya mengkritik fiqhnya dan bukan *ushûl al-fiqh*-nya, menolak produk dan bukan alat atau metodenya. Berdasarkan hal itu, berarti tidak ada alasan bagi kita untuk menolak filsafat sebagai sebuah epistemologi atau metode berpikir meski kita bisa tidak sepakat pada bagian metafisika atau hasil pemikirannya.

Keenam, perselisihan antara kaum filsafat dan Al-Ghazali tampak juga disebabkan oleh adanya perbedaan dalam memahami makna dari sebuah istilah yang digunakan. Sebagaimana dikatakan Al-Hamadani,[44] setiap kelompok atau aliran pemikiran, seperti teologi, filsafat, tasawuf, fiqh, dan seterusnya mempunyai istilah-istilah teknis tersendiri, di mana istilah-istilah yang digunakan tersebut bisa jadi sama tetapi mempunyai makna yang berbeda sesuai dengan yang dimaksud oleh si pembicara. Karena itu, seseorang dari golongan tertentu tidak bisa langsung mengklaim atau memberikan makna tentang sebuah istilah sebelum meminta penjelasan secara baik kepada si empunya istilah. Menjatuhkan keputusan terhadap pembicara sebelum meminta penjelasan tentang apa yang dimaksudkan berarti sama dengan menembak dalam kegelapan, suatu tindakan yang sangat tidak bijak. Ketegangan antara filsafat dan ilmu keagamaan, termasuk juga ketegangan antara tasawuf dan fiqh, mazhab fiqh yang satu dengan yang lain, dan seterusnya, rupanya disulut oleh persoalan ini, tidak adanya sikap *tabayun* terlebih dahulu sebelum diambil keputusan. Serangan Al-Ghazali terhadap filosof karena istilah "qadim" pada alam adalah bukti nyata akan hal itu.

Ketujuh, para tokoh filsafat Islam, mulai Al-Kindi sampai Ibn Rusyd, dengan caranya masing-masing sesungguhnya telah dan selalu berusaha untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, bukan memisahkannya sebagaimana yang sering dituduhkan. Karena itu, dugaan,

[44] Arberry, *Apologi Sufi Martir* (Bandung: Mizan, 1987), 48. Al-Hamadani adalah salah satu tokoh pemikir filsafat-mistik yang menjadi korban ketegangan dan polemik antara filsafat-sufi dan ahli fiqh karena adanya perbedaan atau kesalahpahaman atas istilah-istilah yang digunakan di antara keduanya. Buku ini ditulis sebagai esepsi pembelaannya di depan pengadilan yang kemudian menjatuhkan hukuman mati terhadapnya pada 7 Mei 1131 M.

asumsi, atau bahkan tuduhan bahwa filsafat (Islam) telah mengabaikan atau bahkan meninggalkan ajaran wahyu, kiranya patut dikaji ulang.[]

III

REKONSTRUKSI TEOLOGI ISLAM (ILM AL-KALAM)

Pemikiran Hassan Hanafi

Teologi Islam (`*ilm al-kalâm*) yang dianut oleh mayoritas masyarakat Muslim saat ini, menurut Hassan Hanafi, mengandung kelemahan mendasar, yaitu bahwa ia tidak bisa dibuktikan secara ilmiah maupun filosofis. Apa yang dimaksud tidak dapat dibuktikan secara filosofis adalah bahwa metode teologi dinilai tidak mampu mengantarkan kepada keyakinan atau pengetahuan yang menyakinkan tentang Tuhan dan wujud-wujud spiritual lainnya, tetapi baru pada tahap mendekati keyakinan.[1] Adapun yang dimaksud tidak dapat dibuktikan secara ilmiah adalah bahwa teologi lebih berisi ide-ide kosong dan melangit, bukan ide-ide konkret yang mampu membangkitkan dan menuntun umat dalam mengarungi kehidupan nyata sehingga teologi menjadi asing dari dirinya sendiri dan dari masyarakat.[2] Kenyataannya, doktrin-doktrin teologi yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan ajaran dan memelihara kemurniannya yang bersifat teosentris, bukan untuk mendiskusikan masalah-masalah yang berkaitan dengan watak sosial dan sejarah kemanusiaan yang antroposentris. Selain itu, rumusan-rumusan teologi juga sering disusun sebagai persembahan kepada para penguasa, yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi,

[1] Pernyataan dan kritik terhadap teologi seperti ini sebelumnya pernah disampaikan oleh Al-Farabi (870-950 M) dan Al-Ghazali (1050–1111 M). A Khudori Soleh, *Ilmu Kalam dalam Hierarkhi Keilmuan Perbandingan antara al-Farabi dan al-Ghazali* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1997). Tesis tidak dipublikasikan.

[2] Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 408-9.

sehingga ia cenderung menjadi alat legitimasi bagi *status quo* dan bukan sebagai wahana pembebas dan penggerak manusia ke arah kemandirian dan kesadaran.[3]

Karena itu, secara praktis, teologi menjadi tidak bisa menjadi pandangan hidup yang benar-benar mampu memberi motivasi tindakan dalam kehidupan konkret manusia. Penyusunan rumusan teologi yang tidak didasarkan atas kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, akhirnya juga melahirkan kepribadian ganda (*split personality*) antara keimanan teoretik dan keimanan praktis dalam umat Islam, yang pada gilirannya melahirkan sikap-sikap moral ganda atau sinkretisme kepribadian. Menurut Hanafi, fenomena sinkretis ini tampak jelas dengan adanya paham keagamaan dan sekularisme (dalam aspek kebudayaan), paham tradisional dan modern (dalam peradaban), paham Timur dan Barat (dalam politik), paham konservatisme dan progresivisme (dalam sosial), dan paham kapitalisme dan sosialisme (dalam ekonomi).[4]

A. Riwayat Hidup

Hassan Hanafi lahir di Kairo, 13 Februari 1935, dari keluarga musisi.[5] Pendidikannya diawali di pendidikan dasar, tamat tahun 1948, kemudian di Madrasah Tsanawiyah 'Khalil Agha', Kairo, selesai 1952. Selama di Tsanawaiyah ini Hanafi sudah aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwanul Muslimin sehingga paham tentang pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan. Selain itu, ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Quthb (1906–1966 M) tentang keadilan sosial dan keislaman.

Tahun 1952, setamat dari Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di Departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda, terus ke Universitas Sorbone, Prancis.[6] Selama di Prancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia juga belajar berbagai metode berpikir, mulai pemikiran fenomenologi Husserl (1859–1938 M), pemikiran pembaruan dan sejarah filsafat Jean Guitton (1901–1999 M), sampai analisis kesadaran Paul Ricouer (1913–2005 M), termasuk bidang pembaruan pada Louis Massignon (1883–1962 M). Pada 1966, ia berhasil menyelesaikan program

---

3 AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hlm. 44-5. Atas dasar inilah kemudian Hanafi menyatakan bahwa teologi Asyari sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam, di samping sufisme.

4 Hassan Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah, I* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991), hlm. 59.

5 John L. Esposito, *The Oxford Encyklopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 98.

6 Hassan Hanafi, a*l-Dîn wa al-Tsaurah 1952-1981, VII* (Mesir: Maktabah Madbuli), hlm. 332.

master dan doktornya sekaligus dengan tesis *Les Methodes d'Exegeses: Essei sur La Science des Fondament de La Conprehension Ilmu Ushul Fiqh* dan disertasi *L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religiux.*[7]

Karier akademik Hassan Hanafi dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo, dan diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat pada Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti di Prancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelpia AS (1971–1975), Universitas Kuwait (1979), dan Universitas Fez Maroko (1982–1984).[8] Selanjutnya, diangkat sebagai guru besar tamu pada Universitas Tokyo (1984–1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), dan menjadi penasihat program pada Universitas PBB di Jepang (1985–1987).

Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika, dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yas*âr *al-Islâmî*. Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat (1918–1981 M), sehingga menyeretnya dalam penjara.[9]

B. Metode Pemikiran

Hassan Hanafi mengajukan konsep baru tentang konsep teologi Islam yang ilmiah dan membumi sebagai alternatif atas kritiknya bahwa teologi tidak ilmiah dan melangit. Tujuannya untuk menjadikan teologi tidak sekadar sebagai dogma keagamaan yang kosong melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan

7 Lutfi Asy-Syaukani, "Oksidentalisme: Kajian Barat setelah Kritik Orientalisme", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. V, tahun 1994, hlm. 121.

8 John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*... hlm. 98. Keberangkatannya ke Amerika sebagai dosen tamu ini, sebenarnya, disebabkan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya meninggalkan Mesir. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*... hlm. 16.

9 *Ibid*. Tentang apa yang dimaksud dengan 'Islam Kiri' oleh Hanafi, lihat Hanafi *Al-Yasâr al-Islâmî* dalam *Jurnal Islamika* edisi 1 Juli-September 1993, atau bisa juga dilihat pada bagian apendik dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Terj. Imam Aziz (Yogyakarta: LKiS, 1994).

sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Meski demikian, pijakan konsepnya tetap tidak ada pada teologi klasik. Karena itu, gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi berusaha untuk mentransformulasikan teologi tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan yang di langit kepada manusia yang di bumi, dari tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan, dan dari takdir menuju kehendak bebas. Pemikiran ini, minimal, didasarkan atas dua alasan. Pertama, kebutuhan adanya sebuah teologi dan ideologi yang jelas di tengah pertarungan global antara berbagai ideologi. Kedua, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoretik melainkan juga praktis yang bisa mewujudkan sebuah gerakan dalam sejarah.[10]

Untuk mengatasi kekurangan teologi klasik yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori.[11] Pertama, analisis bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi klasik adalah warisan nenek moyang dalam bidang teologi yang khas yang seolah-olah sudah menjadi doktrin yang tidak bisa diganggu gugat. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah pada yang transenden dan gaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode keilmuan; yang empirik-rasional seperti iman, amal, dan imamah, atau yang historis seperti nubuwah dan atau juga yang metafisik seperti Tuhan dan akhirat. Kedua, analisis realitas sosial. Menurut Hanafi, analisis ini dilakukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi di masa lalu dan bagaimana pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau para penganutnya. Selanjutnya, analisis realitas sosial digunakan untuk menentukan arah dan orientasi teologi kontemporer.

Untuk melandingkan dua usulannya tersebut, Hanafi paling tidak menggunakan tiga metode berpikir: dialektika, fenomenologi, dan hermeneutik.[12] Dialektika adalah metode pemikiran yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis saat tesis melahirkan antitesis yang dari situ kemudian melahirkan sintesis. Hanafi menggunakan metode ini untuk menjelaskan sejarah perkembangan pemikiran Islam dan untuk membumikan teologi yang dianggap melangit. Apa yang

---

10 AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam...* hlm. 50.

11 Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, hlm. 408–409.

12 Menurut Boullata, pemikiran Hanafi didasarkan atas tiga metodologi: analisis sejarah, analisis fenomenologi, dan analisis sosial Marxian. Boullata, "Hassan Hanafi Terlalu Teoretis untuk Dipraktekkan", dalam *Islamika*, edisi, I (Juni-Sept, 1993), hlm. 21.

dilakukan Hanafi terhadap teologi klasik ini sesungguhnya sama sebagaimana yang dilakukan Marx (1818–1883 M) terhadap pemikiran Hegel (1770–1831 M). Menurut Marx, pemikiran Hegel berjalan di kepalanya sehingga harus diubah dan dijalankan di atas kakinya, agar bisa berjalan normal.[13] Artinya, konsep teologi klasik yang terlalu melangit dan teosentris harus diubah dan dipindah menjadi konsep yang manusiawi, duniawi, dan antroposentris agar bisa berjalan normal.

Meski demikian, Hanafi bukan berarti terpengaruh atau mengikuti metode dialektika Hegel atau Marx. Hanafi menolak jika dikatakan bahwa ia terpengaruh atau menggunakan dialektika Hegel atau Marx. Menurutnya, apa yang dilakukan semata didasarkan dan diambil dari khazanah keilmuan dan realitas sosial Muslim sendiri, yaitu persoalan kaya-miskin, atasan-bawahan, dan seterusnya yang kebetulan sama dengan konsep Hegel maupun Marx. Hanafi sendiri juga mengkritik secara tajam metode dialektika Marx yang dinilai gagal memberi arahan kepada kemanusiaan karena akhirnya yang terjadi justru totalitarianisme.[14] Di sini Hanafi mungkin terilhami oleh Ali Syariati (1933–1977 M) ketika dengan metode dialektikanya Syariati menyatakan bahwa manusia adalah sintesis antara ruh Tuhan (tesis) dan setan (antitesis).

Fenomenologi adalah metode berpikir yang berusaha untuk mencari hakikat sebuat fenomena atau realitas. Untuk mencapai hakikat tersebut, menurut Husserl (1859–1938 M) sang penggagas metode ini, seseorang harus melalui tiga tahap reduksi (saringan): reduksi fenomenologis, eidetik, dan transendental. Pada tahap pertama, reduksi fenomenologis, yaitu suatu objek dipandang apa adanya tanpa ada prasangka. Artinya, ketika mengamati, seseorang terlebih dahulu harus meninggalkan segala atribut dan penilaiannya tentang objek. Tahap kedua, reduksi eidetis, yaitu menyaring segala sesuatu yang bukan menjadi hakikat fenomen, untuk mencari dan mengenal fundamental struktur dari objek. Tahap ketiga, reduksi transendetal, yaitu mengeluarkan segala yang tidak berhubungan dengan kesadaran murni, agar dengan objek tersebut seseorang bisa mencapai dirinya sendiri. Dalam mengamati atau memahami sebuah ide, tahap ketiga ini dipahami sebagai bagaimana ide atau gagasan tersebut bisa dibumikan atau dilaksanakan dalam upaya untuk kebaikan dan kesempurnaan hidup subjek.[15]

---

[13] K. Bertens, *Filsafat Abad XX Prancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 235; K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), hlm. 80.

[14] Ridwan, *Reformasi Intelektual*... hlm. 70.

[15] Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 97–104; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 140.

Hanafi menggunakan metode ini untuk mengalisis, memahami, dan memetakan realitas-realitas sosial, politik ekonomi, realitas khazanah Islam, dan realitas tantangan Barat, yang di atasnya kemudian dibangun sebuah revolusi.[16] "Sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, saya tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan metode fenomenologi untuk menganalisis Islam di Mesir", begitu katanya.[17] Dengan metode ini, Hanafi ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri bahwa Islam adalah Islam yang harus dilihat dari kacamata Islam, bukan dari Barat. Jika Barat dilihat dari kacamata Barat dan Islam juga dilihat dari Barat, akan terjadi sungsang, tidak tepat.[18]

Hermeneutik adalah sebuah cara penafsiran terhadap teks atau simbol. Metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan kondisi masa lalu yang tidak dialami kemudian dibawa kepada konteks masa sekarang. Dalam hal ini, aktivitas penafsirannya merupakan proses triadik: mempunyai tiga segi yang saling berhubungan, yakni teks, penafsir atau perantara dan penyampaian kepada audiens. Orang yang melakukan hermeneutika harus mampu menangkap pesan-pesan yang ingin disampaikan oleh sang penulis teks dan mengenal audien atau masyarakatnya, baik masyarakat penulis teks maupun masyarakat si penafsir sendiri sehingga mereka yang awalnya adalah "yang lain" menjadi "aku" penafsir atau bahkan "aku" penulis pesan itu sendiri.[19] Hanafi menggunakan metode hermeneutika untuk membumikan gagasannya yang antroposentrisme-teologis; dari wahyu kepada kenyataan, dari logos kepada praktis, dari pikiran Tuhan kepada perilaku manusia.[20]

C. Hermeneutika Hanafi

Menurut Hassan Hanafi, hermeneutika tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan proses penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia.[21] Hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap

---

16 Hassan Hanafi, *Muqadimah fi Ilm al-Istighrâb* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1981), hlm. 84-6.
17 AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*... hlm. 22.
18 Hanafi, *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrâb*... hlm. 63-4.
19 Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 31.
20 Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1.
21 Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 1.

kedua dari keseluruhan proses hermeneutika; yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.

Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya—benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli—baru dipahami secara benar, sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia: bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern.

Dalam bahasa fenemenologi,[22] hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dan objeknya, dalam hal ini teks suci Al-Quran. Prosesnya, pertama, seseorang harus memiliki "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya; kedua, memiliki "kesadaran eiditik", yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional; ketiga, "kesadaran praksis" yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Sekarang kita lihat lebih jauh ketiga tahapan hermeneutika Hassan Hanafi di atas. Pertama, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi,[23] keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan atas aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut. Pertama, teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan, tetapi harus ditulis

---

[22] Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 2.
[23] Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 4.

pada saat pengucapannya dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan kali pertama). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. Kedua, adanya keutuhan teks. Semua yang disampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau lebih. Ketiga, Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekadar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekadar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.[24]

Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa teks Al-Quran–dan hanya Al-Quran yang—bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti Al-Quran.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,[25] pamahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dengan prinsip fenomenologis, Hanafi mempersyaratkan (1) bahwa dalam menginterpretasikan teks, penafsir tidak boleh dipengaruhi oleh dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh didahului oleh keyakinan atau bentuk apa pun sebelum melakukan analisis linguistik teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisis linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri.

[24] Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 5–8.
[25] Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 16.

Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya, dan dalam intisarinya. Jika mempertimbangkan perkembangan wahyu, fase yang terakhir pasti lebih sempurna daripada sebelumnya.[26]

Khusus syarat kedua, sesungguhnya, ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, dari perjanjian lama, perjanjian baru sampai Al-Quran. Di sini, Hanafi rupanya ingin menunjukkan bahwa Al-Quran lebih sempurna daripada Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurna dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks Al-Quran sendiri, berarti juga bahwa teks-teks *madaniyah* lebih sempurna atau menyempurnakan teks-teks *makkiyah*, karena teks *madaniyah* turun belakangan dibanding teks-teks *makkiyah*. Konsekuensinya, bagi yang memercayai *nasikh-mansukh*, teks-teks madaniyah yang turun belakangan bisa menasikh teks-teks makiyah yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na`im.[27]

Selanjutnya, Hassan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut.

1. Analisis linguistik. Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisis yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa sang penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, di sini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting, karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna. Pertama, makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoretis, dan formal.Kedua, bakna biasa,

---

[26] Hassan Hanafi, *Dialog Agama*... hlm. 17.

[27] Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha (1909–1985 M), gurunya, bahwa ayat-ayat Makkiyah bersifat universal daripada ayat-ayat Madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan-aturan universal ini, tetapi masyarakat Muslim saat itu belum belum siap sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat-ayat madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat-ayat madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat-ayat makkiyah jika kondisinya telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat-ayat makkiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat-ayat madaniyah yang datang belakangan. Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 109–110.

Sejalan dengan itu, Masdar F. Mas`udi membagi ayat dalam *qath`i* (primer) dan *zanni* (sekunder). Ayat *qath`i* adalah ayat-ayat yang mengandung ajaran universal dan fundamental sedangkan ayat *zanni* adalah ayat yang bersifat sebagai implementasi dari prinsip *qath`i*. Ia tidak *self-evident* (tidak mempunyai kebenaran pada dirinya sendiri), karena itu terikat dalam ruang dan waktu tertentu, oleh situasi dan kondisi. Masdar F. Mas`udi, *Islam & Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 31; *Agama Keadilan* (Jakarta: LP3M, 1993), hlm. 17.

yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus. Ketiga, makna baru yang diberikan teks yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (*maqâshid lafzhi*). Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunnya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional, maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional, dan jelas.[28]

2. Analisis situasi sejarah (*asbâb al-nuzûl*). Hassan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam. Pertama, contoh situasi, yaitu situasi saat turunnya teks. Kedua, situasi waktu, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunnya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisis sejarah pada teks-teks yang dianggap tidak mampunyai *asbâb al-nuzûl*.
3. Generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi waktu maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun sehingga teks tetap tampak segar, baru, dan modern. Namun, generalisasi tetap diawasi dalam batas-batas aturan linguistik sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ekstrem dan liar.[29]

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoretis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun

[28] Hassan Hanafi, *Agama & Revolusi*... hlm. 18. Ini agaknya tidak berbeda dengan konsep Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010 M). Menurutnya, setiap kata setidaknya mengandung tiga level makna; makna historis, makna metaforis, dan makna signifikansi. Makna historis adalah makna tekstual dari kata dan ini bersifat tunggal, makna metaforis adalah makna majaz dari teks, sementara makna signifikan adalah makna "ciptaan" dalam kaitannya dengan konteks kekinian.

[29] Hassan Hanafi, *Agama & Revolusi*... hlm. 21.

hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.[30]

Selanjutnya, yang penting untuk dicatat, bahwa dalam proses hermeneutika ini, Hanafi tidak melihat Al-Quran secara *tahlili*, dari ayat ke ayat, dari surat ke surat, karena model ini dianggap memberi kesan fragmentaris dan mengulang-ulang. Sebagai alternatifnya, Hanafi melihat secara tematik, melihat ayat-ayat yang satu tema dalam satu kesatuan kemudian menganalisisnya secara hermeneutik sehingga lahir konsep-konsep modern tentang universalisme Islam, dunia, manusia, dan sistem sosial. Dengan sistem penafsiran ini Hanafi menegakkan tafsir revolusioner dengan cara mentransformasikan teologi ke dalam ideologi revolusi, ilmu teologi dengan kebudayaan rakyat, tauhid dan persatuan umat, kenabian dan gerak sejarah, manusia dan sejarah, gerakan dan zaman, sehingga tidak seorang pun yang diam dan terbelakang, dan tidak ada seorang pun bisa memaksakan peradabannya menjadi satu-satunya peradaban manusia.

D. Teologi Antroposentris

Berdasarkan atas dua tawaran konsep di atas, ditambah metode pemikiran yang digunakan, Hanafi mencoba merekonstruksi teologi dengan cara menafsirkan ulang tema-tema teologi klasik secara metaforis-analogis. Di bawah ini dijelaskan tiga pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema kalam: zat Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan soal tauhid.

Menurut Hanafi, konsep atau teks tentang zat dan sifat-sifat Tuhan sesungguhnya tidak menunjuk pada kemahaan dan kesucian Tuhan seperti yang ditafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian manusia, karena tanpa yang lain pun Tuhan tetap Tuhan Yang Mahasuci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya. Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sebagaimana yang ada dalam Al-Quran maupun Sunnah, sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, *insân kâmil*.[31]

[30] Hassan Hanafi, *Agama & Revolusi*... hlm. 22–25.

[31] Penafsiran Hanafi bahwa deskripsi zat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan tentang transendensi Tuhan, mengingatkan kita pada pemikiran Muktazilah. Menurut kaum Muktazilah, sifat-sifat Tuhan sebagaimana yang dideskripsikan dalam *Asma al-Husna* sebenarnya adalah palajaran bagaimana manusia harus bertindak dan bersikap. Artinya, itu adalah sifat-sifat yang harus dimiliki dan dilakukan oleh seorang muslim. Jadi, bukan penjelasan tentang eksistensi Tuhan, apalagi tentang kemakakuasaan-Nya. Khalid Al-Baghdadi, *Al-Iman wa al-Islam* (Istambul: Hakekat Kitabevi, 1985), hlm. 21-26.

Konsep ini juga tidak berbeda dengan apa yang dimaksud Abd Karim ibn Ibrahim Al-Jilli (1366–1424 M) dengan istilah *insan kamil,* yaitu orang yang mampu merefleksikan sifat-sifat keagungan Tuhan sehingga ia menjadi manifestasi Tuhan di bumi. Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil, II* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.), hlm. 71–77.

Deskripsi Tuhan tentang zat-Nya sendiri memberi pelajaran kepada manusia tentang kesadaran akan dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat diketahui melalui perasaan diri (*self feeling*). Penyebutan Tuhan tentang zatnya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaan-Nya, sama sebagaimana *cogito* yang ada dalam diri manusia berarti menunjukkan tentang keberadaannya. Itulah sebabnya, menurut Hanafi, mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan (*aushâf*) adalah wujud (keberadaan). Adapun deskripsi-Nya tentang sifat-sifat-Nya (*aushâf*) berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika zat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitotum*. Keduanya adalah pelajaran dan harapan Tuhan pada manusia, agar mereka sadar akan dirinya sendiri dan sadar akan lingkungannya.[32]

Di sini terlihat Hanafi berusaha mengubah term-term keagamaan dari yang spiritual dan sakral menjadi material, dari yang teologis menjadi antropologis. Hanafi melakukan ini dalam rangka untuk mengalihkan perhatian dan pandangan umat Islam yang cenderung metafisik menuju sikap yang lebih berorientasi pada realitas empirik.[33] Berikut ini penafsiran Hanafi mengenani sifat-sifat (*aushâf*) Tuhan yang enam: *wujûd, qidâm, baqa', mukhalafah li al-<u>h</u>awâdits, qiyâm binafsih,* dan *wa<u>h</u>daniyah*.

Pertama, *wujûd*. Menurut Hanafi, wujud tidak menjelaskan wujud Tuhan, karena sekali lagi Tuhan tidak memerlukan pengakuan. Tanpa manusia, Tuhan tetap wujud. Wujud di sini berarti *tajrîbah wujûdiyah* pada manusia, tuntutan pada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud oleh Sir M Iqbal (1877–1938 M) dalam sebuah syairnya, *kematian bukanlah ketiadaan nyawa, kematian adalah ketidakmampuan untuk menunjukkan eksistensi diri*.[34]

Kedua, *qidâm* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam sejarah. Qidam adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan sehingga tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan,

---

32 Hassan Hanafi, *Min al-Aqîdah ila al-Tsaurah, II*, hlm. 600.

33 Menurut Hanafi, Tuhan dalam Islam tidak sekadar Tuhan langit tetapi juga Tuhan bumi (*rabb al-samawat wa al-ardh*) sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum Muslimin sama persis dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Tuhan.

34 Hassan Hanafi, *Ibid*, hlm. 112–114; M Iqbal, *Javid Namah*, Terj. Sadikin (Jakarta: Panjimas, 1987), hlm. 8.

taqlid, dan kesalahan.[35] Ketiga, *baqa* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat fana. Baqa berarti tuntutan pada manusia untuk membuat dirinya tidak cepat rusak atau fana, yang itu harus dilakukan dengan cara memperbanyak melakukan hal-hal yang konstruktif, baik dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan di bumi.[36] Jelasnya, baqa adalah ajaran pada manusia untuk menjaga kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya besar yang bersifat monumental.

Keempat, *mukhâlafah li al-<u>h</u>awâdits* (berbeda dengan yang lain) dan *qiyâm binafsih* (berdiri sendiri), keduanya adalah tuntunan agar umat manusia mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taqlid pada pemikiran dan budaya orang lain. *Qiy*â*m binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang dilakukan secara terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri.[37]

Kelima, *wa<u>h</u>daniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (syirk) yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, melainkan lebih mengarah pada eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan: kesatauan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan.[38] Berdasarkan atas tafsiran-tafsiran term teologi yang bersifat manusiawi dan duniawi ini, maka apa yang dimaksud dengan istilah *tauhîd* juga bukan hanya konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti hipokrit, kemunafikan, ataupun perilaku oportunistik.

Menurut Hanafi,[39] apa yang dimaksud tauhid bukan merupakan sifat dari sebuah zat (Tuhan), deskripsi, ataupun sekadar konsep-konsep yang hanya ada dalam pikiran, melainkan lebih dari itu adalah untuk sebuah tindakan konkret

---

35 Hassan Hanafi, *Ibid,* hlm. 130–132.

36 Hassan Hanafi, *Ibid,* hlm. 137–142.

37 Hassan Hanafi, *Ibid,* hlm. 143–303. Pemikiran <u>H</u>anafi ini sangat mungkin dipengaruhi oleh slogan-slogan revolusi Iran yang menyatakan, '*lâ syarqiyah walâ gharbiyah*' (tidak ke Barat dan tidak ke Timur), mengingat bahwa pemikiran revolusioner Hanafi, sebagaimana diakui, salah satunya diilhami dari keberhasilan revolusi Iran pimpinan Imam Khumaini (1902–1989 M). Kazuo Shimogaki, *Islam Islam*.. hlm. 92.

38 Hassan Hanafi, *Ibid,* hlm. 309–311.

39 Hassan Hanafi, *Ibid*., hlm. 324–329.

(*fi'li*), baik dari sisi penegasian (*nafi*) maupun menetapan (*itsbat*).[40] Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan bisa dimengerti dan tidak bisa dipahami kecuali dengan ditampakkan. Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan konkret.[41] Realisasi dari negasi (nafi) adalah dengan menghilangkan tuhan-tuhan modern, seperti ideologi, gagasan, budaya, dan pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan menjadi terkotak-kotak sesuai dengan ideologi dan pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari *itsbat* (penetapan) adalah dengan penetapan satu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu-belenggu tuhan-tuhan modern tersebut.

Dengan demikian, dalam konteks kemanusiaan yang lebih konkret, tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa kelas, kaya atau miskin. Distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.[42]

E. Penutup

Berdasar uraian di atas, dapat disampaikan bahwa rekonstruksi teologi yang dilakukan Hassan Hanafi adalah mengubah term atau pemahaman teologi yang awalnya bersifat teosentris, berbicara tentang Tuhan dan melangit, diubah dan diturunkan menjadi teologi yang mendiskusikan tentang persoalan manusia, antroposentris, dan membumi.

Berkaitan dengan gagasan rekonstruksi teologi tersebut, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. Pertama, dari sisi metodologis, pemikiran Hassan Hanafi tampak memiliki kesamaan–jika tidak dikatakan dipengaruhi oleh—dengan pemikiran Marx (1818–1883 M) dan Husserl (1859–1938 M). Pengaruh atau

40 Hanafi menyatakan bahwa tauhid mengandung dua dimensi: penafian dan penetapan (*itsbât*). Kata "Lâ ilâha" berarti penafian terhadap segala bentuk ketuhanan, sedangkan 'Illallâh' adalah penetapan tentang adanya Tuhan yang Esa. Hassan Hanafi, *Ibid.*, hlm. 326.

41 Pernyataan ini sama seperti yang dikatakan Muthahhari, meski dalam pengertian yang berbeda. Menurut Muthahhari, konsep-konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam perbuatan, yang dalam paham Muthahhari difokuskan dalam bentuk ibadah. Muthahhari, *Allah dalam Kehidupan Manusia*, Terj. Agus Efendi (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1992), hlm. 7–23.

42 Hanafi, *Min al-Aqîdah*... hlm. 330. Pandangan seperti ini juga disampaikan oleh Mutahhari dengan konsep yang masih lebih luas. Bahwa tauhid adalah kesatuan ciptaan tanpa membedakan antara yang duniawi maupun ukhrawi, manusia dengan binatang, spiritual dengan kewadagan, dan seterusnya. Muthahhari, *Fundamentals of Islamic Though*, sebagaimana yang dikutip Shimogaki dalam *Islam Kiri*... hlm. 19. Hanya saja, di sini, Hanafi lebih jelas dan terfokus pada manusia.

kesamaan tersebut tampak ketika Hanafi meletakkan persoalan Arab (Islam) dalam konteksnya sendiri, lepas pengaruh Barat. Pernyataannya bahwa kemajuan Islam tidak bisa dilakukan dengan cara mengadopsi Barat (westernisasi) tetapi harus didasarkan atas khazanah pemikiran Islam sendiri mirip dengan pemikiran fenomenologi Husserl.

Adapun kesamaannya dengan Marxisme terlihat ketika Hanafi menempatkan persoalan sosial praktis sebagai dasar bagi pemikiran teologinya, yaitu bahwa teologi dimulai dari titik praktis pembebasan rakyat tertindas. Slogan-slogan yang dipergunakan, antara lain, pembebasan rakyat tertindas dari penindasan penguasa, persamaan derajat Muslim di hadapan Barat dan sejenisnya adalah jargon-jargon Marxisme. Kesamaannya dengan metode dialektika Marxis juga terlihat ketika Hanafi menjelaskan perkembangan pemikiran Islam dan usaha yang dilakukan ketika merekonstruksi pemikiran teologisnya dengan menghadapkan teologi dengan filsafat Barat untuk kemudian mensintetiskannya. Bedanya, jika dalam pemikiran Marxis dikatakan bahwa pergerakan dan pembebasan manusia tertindas tersebut semata-mata didorong oleh kekuatan materi dan duniawi, dalam Hanafi diberi ruh yang tidak sekadar materialistik. Ada pranata-pranata yang bersifat religius atau keruhanian yang menggerakkan sebuah perjuangan Muslim. Juga, jika dalam perjuangan ala Marxis bisa dengan menghalalkan segala cara, rekonstruksi teologi Hanafi memakai prinsip kesejahteraan, bahwa perjuangan mesti memerhatikan kebaikan umum, bukan brutal, hingga pemikiran Hanafi bisa disebut marxisme tetapi tidak marxis, Barat tetapi tidak sekuler.[43] Artinya, di sini ada metode-metode orisinal yang dikembangkan oleh Hanafi sendiri.

Kedua, dari sisi gagasan. Jika ditelusuri dari kritik dan gagasan para tokoh sebelumnya, apa yang disampaikan Hanafi dari proyek rekonstruksi teologi ini sesungguhnya bukan sesuatu yang baru dalam makna yang sebenarnya. Pernyataannya bahwa zat dan sifat Tuhan adalah deskripsi tentang manusia ideal telah disampaikan kaum Muktazilah dan kaum sufi, konsepnya tentang tauhid yang "membumi" juga telah disampaikan Murtadha Muthahhari (1920–1979 M). Kelebihan Hanafi adalah bahwa ia mampu mengemas konsep-konsepnya tersebut secara lebih utuh, jelas, dan *up to date* sehingga terasa baru. Di sinilah orisinalitas pemikiran Hanafi dalam proyek rekonstruksi teologisnya.

[43] Hanafi sendiri menolak jika dikatakan bahwa dirinya dipengaruh pemikiran Marxisme. Menurutnya, apa yang dilakukan semata berdasarkan dan diambil dari khazanah keilmuan Islam sendiri dan berlandaskan atas realitas sosial Muslim.

Ketiga, lepas apakah pemikiran besar Hanafi bisa direalisasikan atau tidak seperti diragukan Boullata,[44] jelas gagasan Hanafi adalah langkah berani dan maju dalam upaya untuk meningkatkan kualitas umat Islam dalam mengejar ketertinggalannya di hadapan Barat. Hanya saja, rekonstruksi yang dilakukan dengan cara mengubah term-term teologi yang bersifat spiritual-religius menjadi sekadar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama menjadi hanya sebagai agenda sosial, praktis, dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden.

Selanjutnya, mencemati gagasan Hanafi, ada ada cacatan yang perlu disampaikan. Pertama, pemikiran Hanafi masih diwarnai aroma romantisme, meski dalam kadar yang relatif kecil, yakni gagasan rekonstruksi yang berbasis pada rasionalitas Muktazilah. Keberpihakan Hanafi pada rasionalitas Muktazilah menyebabkan ia mengabaikan cacat yang ada pada Muktazilah, yaitu bahwa mereka pernah melakukan intrik politik dan ideologis (*mihnah*). Kedua, kritik Hanafi bahwa teologi Asy'ariyah adalah penyebab kemunduran Islam terasa terlalu menyederhakan masalah di samping tidak didasarkan investigasi historis yang memadai dan konkret. Kenyataannya, seperti ditulis Shimogaki, Asy'ariyah telah berjasa dalam menemukan keharmonisan mistik antara ukhrawi dan duniawi, meski tidak bisa dimungkiri bahwa kebanyakan masyarakat Muslim yang Asy'ariyah sangat terbelakang dibanding Barat.[45] []

[44] Issa J. Boullata, *Hasan Hanafi Terlalu Teoretis*... hlm. 20.
[45] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*... hlm. 46.

Bagian II

Metafisika

I

AL-FALSAFAH AL-ÛLÂ

Pemikiran Al-Kindi (801 873 M)

Al-Falsafah al-Ûlâ adalah judul buku filsafat yang ditulis dan dipersembahkan Al-Kindi untuk khalifah Al-Mu`tashim (833–842 M) dari dinasti Bani Abbas (750–1258 M); sekaligus juga istilah untuk pemikiran metafisikanya yang didasarkan atas konsep-konsep filsafat Aristoteles (384–322 SM).[1] Pemikiran metafisika Al-Kindi, menurut George N. Atiyeh, diinspirasikan dari gagasan Aristoteles tentang Kebenaran Pertama, tidak didasarkan atas ide-ide Plotinus (204–270 M) sebagaimana kebanyakan filsuf Muslim sesudahnya. Kebenaran pertama adalah penggerak pertama yang merupakan sebab dari semua kebenaran. Karena itu, Al-Kindi menggambarkan metafisika sebagai pengetahuan yang paling mulia, karena subjek kajiannya adalah sesuatu yang paling mulia dari semua realitas. Berdasarkan hal ini, Al-Kindi kemudian mendefinisikan metafisika sebagai pengetahuan tentang hal-hal yang Ilahiah—yang dalam konsep Aristoteles disebut sebagai penggerak yang tidak bergerak. Namun, cakupan kajiannya tidak meliputi segala yang wujud sebagai wujud (*being qua being*) sebagaimana dalam pemikiran Aristoteles, tetapi terbatas hanya pada masalah Tuhan, perbuatan-perbuatan kreatif-Nya, dan hubungan-Nya dengan alam ciptaan.[2] Artinya, Al-Kindi mengikuti Aristoteles tetapi tidak sama dengan gurunya, dan di sinilah orisinalitas Al-Kindi.

---

1 Buku ini bersama 23 makalah Al-Kindi lainnya telah diterbitkan dan diedit oleh M. Abd Al-Hadi Abu Riddah, dengan judul *Rasâil al-Kindi al-Falsafiyah*, 2 jilid (Mesir: al-I`timad, 1950).

2 George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Terj. Kasidjo Djojosuwarno (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 43.

A. Riwayat Hidup

Al-Kindi, *alkindus*, nama lengkapnya Abu Yusuf Ya`kub ibn Ishaq ibn Sabbah ibn Imran ibn Ismail Al-Ash`ats ibn Qais Al-Kindi, lahir di Kufah, Iraq sekarang, tahun 801 M, pada masa khalifah Harun Al-Rasyid (786–809 M) dari dinasti Bani Abbas (750–1258 M).[3] Nama Al-Kindi sendiri dinisbatkan kepada marga atau suku leluhurnya, salah satu suku besar zaman pra-Islam. Menurut Faud Ahwani, Al-Kindi lahir dari keluarga bangsawan, terpelajar, dan kaya. Ismail Al-Ash`ats ibn Qais, buyutnya, telah memeluk Islam pada masa Nabi dan menjadi sahabat Rasul. Mereka kemudian pindah ke Kufah. Di Kufah, ayah Al-Kindi, Ishaq ibn Shabbah, menjabat sebagai gubernur, pada masa khalifah Al-Mahdi (775–785 M), Al-Hadi (785–876 M), dan Harun Al-Rasyid (786–909 M), masa kekuasaan Bani Abbas (750–1258 M).[4]

Pendidikan Al-Kindi dimulai di Kufah. Saat itu ia mempelajari Al-Quran, tata bahasa Arab, kesusastraan, ilmu hitung, fiqh, dan teologi. Di samping Basrah, Kufah saat itu merupakan pusat keilmuan dan kebudayaan Islam yang cenderung pada studi keilmuan rasional (*aqliyah*).[5] Tampaknya kondisi dan situasi inilah yang kemudian menggiring Al-Kindi untuk memilih dan mendalami sains dan filsafat pada masa-masa berikutnya.

Al-Kindi kemudian pindah ke Baghdad. Di ibu kota pemerintahan Bani Abbas ini Al-Kindi mencurahkan perhatiannya untuk menerjemah dan mengkaji filsafat serta pemikiran-pemikiran rasional lainnya yang marak saat itu. Menurut Al-Qifthi (1171–1248 M), Al-Kindi banyak menerjemahkan buku filsafat, menjelaskan hal-hal yang pelik, dan meringkaskan secara canggih teori-teorinya. Hal itudapat dilakukan karena Al-Kindi diyakini menguasai secara baik bahasa Yunani dan Syiria, bahasa induk karya-karya filsafat saat itu. Berkat kemampuannya itu juga, Al-Kindi mampu memperbaiki hasil-hasil terjemahan orang lain, misalnya hasil terjemahan Ibn Na`ima Al-Himsi, seorang penerjemah Kristen, atas buku *Enneads* karya Plotinus (204–270 M); buku *Enneads* inilah yang di kalangan pemikir Arab kemudian disalahpahami sebagai buku *Theologi* karya Aristoteles (348–322 SM).[6]

---

3 Fuad el-Ahwani, "al-Kindi" dalam MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Terj. A Muslim (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 11.

4 *Ibid*.

5 *Ibid*, hlm. 12.

6 *Ibid*; Atiyeh, *Al-Kindi...* hlm. 6.

Berkat kelebihan dan reputasinya dalam filsafat dan keilmuan, Al-Kindi kemudian bertemu dan berteman baik dengan khalifah Al-Makmun (813–833 M), seorang khalifah dari Bani Abbas yang sangat gandrung pemikiran rasional dan filsafat. Lebih dari itu, ia diangkat sebagai penasihat dan guru istana pada masa khalifah Al-Mu'tashim (833–842 M) dan Al-Watsiq (842-847 M). Posisi dan jabatan tersebut bahkan masih tetap dipegangnya pada awal kekuasaan khalifah Al-Mutawakkil (847–861 M), sebelum akhirnya ia dipecat karena hasutan orang-orang tertentu yang tidak suka dan iri atas prestasi-prestasi akademik yang dicapainya.[7] Sikap iri dan permusuhan dari kalangan tertentu seperti inilah yang tampaknya juga telah memunculkan informasi-informasi negatif tentang watak dan sifat Al-Kindi. Misalnya, Al-Kindi ditampilkan sebagai sarjana yang mempunyai sifat pelit dan kikir. Sifatnya ini bahkan ditonjolkan sebanding dengan tingkat popularitas dan prestasi keilmuannya. Namun, George N. Atiyeh meragukan kebenaran informasi tersebut. Sebab, menurutnya, para pengkritiknya juga tidak dapat melakukan hal lain kecuali memuji prestasi-prestasi akademik dan filsafatnya. Selain itu, beberapa informasi lain justru menyatakan sebaliknya, yaitu bahwa Al-Kindi mempunyai watak yang mulia, berperilaku sebagai orang yang bermartabat, penuh dedikasi dan tulus.[8]

Al-Kindi meninggal di Baghdad, tahun 873 M. Menurut Atiyeh, Al-Kindi meninggal dalam kesendirian dan kesunyian, hanya ditemani oleh beberapa orang terdekatnya. Ini adalah ciri khas kematian orang besar yang sudah tidak lagi disukai, tetapi juga sekaligus kematian seorang filsuf besar yang menyukai kesunyian.[9]

Al-Kindi meninggalkan banyak karya tulis. Setidaknya ada 270 buah karya tulis yang teridentifikasi, yang dapat diklasifikasi dalam 17 kelompok: (1) filsafat, (2) logika, (3) ilmu hitung, (4) globular, (5) musik, (6) astronomi, (7) geometri, (8) sperikal, (9) medis, (10) astrologi, (11) dialektika, (12) psikologi, (13) politik, (14) meteorologi, (15) besaran, (16) ramalan, (17) logam dan kimia.[10] Cakupan karya-karya tersebut menunjukkan luasnya wawasan dan pengetahuan Al-Kindi. Beberapa karyanya telah diterjemahkan oleh Gerard (1114–1187 M), tokoh dari Cremona, Italia, ke dalam bahasa Latin dan memberi pengaruh besar pada pemikiran Eropa abad-abad pertengahan. Karena itu, Gerolamo Cardano

7 Fuad Ahwani, *Para Filosof Muslim*, hlm. 12–3.
8 Atiyeh, *Al-Kindi...* hlm. 9.
9 *Ibid*, hlm. 7.
10 Uraian tentang rincian 270 buku ini, *Ibid*, 140–187.

(1501–1576 M), seorang tokoh matematika asal Italia, menilai Al-Kindi sebagai salah satu dari 12 pemikir besar dunia yang dikenal di Eropa saat itu.[11]

B. Menyelaraskan Agama & Filsafat

Al-Kindi hidup pada masa filsafat belum dikenal secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya masa transisi dari teologi tradisional kepada filsafat. Al-Kindi-lah orang Arab pertama yang memperkenalkan filsafat ke dalam pemikiran Arab sehingga diberi gelar "Filosof Bangsa Arab". Menurut Atiyeh, dalam kondisi seperti ini setidaknya ada dua kesulitan yang dihadapi Al-Kindi. Pertama, kesulitan untuk menyampaikan gagasan-gagasan filosofis ke dalam bahasa Arab yang saat itu kekurangan istilah teknis untuk menyampaikan ide-ide abstrak. Kedua, adanya tantangan atau serangan yang dilancarkan oleh kalangan tertentu terhadap filsafat; filsafat dan filosof dituduh sebagai pembuat bid'ah dan kekufuran.[12]

Untuk mengatasi kesulitan pertama, Al-Kindi melakukan beberapa hal. (1) menerjemahkan secara langsung sesuai gramatika istilah-istilah Yunani ke dalam bahasa Arab, seperti kata *hyle* diterjemahkan dengan *thîn* (tanah liat). (2) mengambil alih istilah-istilah Yunani kemudian menjelaskannya dengan menggunakan kata-kata bahasa Arab murni, seperti *failusûf* untuk istilah Yunani *philosophos* (filosof), *falsafah* untuk istilah *philosophia* (filsafat), *fanthasiyah* untuk istilah *phantasia* (fantasi). (3) menciptakan kata-kata atau istilah baru dengan cara mengambil kata ganti dan menambahkan akhiran *iyah* di belakangnya, untuk membuat atau menjelaskan abstraksi-abstraksi yang sulit dinyatakan dalam bahasa Arab. Misalnya, *al-mâhiyah* dari kata *mâ huwa* (apakah itu?) untuk menjelaskan istilah Yunani *to ti esti* (esensi); *al-huwiyah* dari kata ganti *huwa* (dia) untuk menjelaskan istilah Yunani *to on* (substansi). (4) memberikan makna baru pada istilah-istilah lama yang sudah dikenal.[13]

Untuk menghadapi tantangan kedua, Al-Kindi menyelesaikannya dengan cara menyelaraskan antara agama dan filsafat. Upaya untuk menyelaraskan agama dan filsafat ini sendiri dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama, membuat kisah-kisah atau riwayat yang menunjukkan bahwa bangsa Arab dan Yunani adalah bersaudara sehingga tidak patut untuk saling bermusuhan. Dalam kisah

---

[11] Fuad Ahwani, *Para Filosof Muslim*... hlm. 13.
[12] Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 10.
[13] *Ibid*, hlm. 12.

ini, misalnya, ditampilkan bahwa Yunan (personifikasi dari nama negeri Yunani) adalah saudara Qathan, nenek moyang bangsa Arab. Dengan demikian, bangsa Yunani dan Arab berarti adalah saudara sepupu sehingga mereka mestinya dapat saling melengkapi dan mencari kebenaran bersama meski masing-masing menggunakan jalannya sendiri-sendiri.[14]

Kedua, menyatakan bahwa kebenaran adalah kebenaran yang bisa datang dari mana saja dan umat Islam tidak perlu sungkan untuk mengakui dan mengambilnya. Dalam *al-Falsafah al-Ûlâ*, secara jelas Al-Kindi menulis,

> "Kita hendaknya tidak merasa malu untuk mengakui sebuah kebenaran dan mengambilnya dari mana pun dia berasal, meski dari bangsa-bangsa terdahulu ataupun dari bangsa asing. Bagi para pencari kebenaran, tidak ada yang lebih berharga kecuali kebenaran itu sendiri. Mengambil kebenaran dari orang lain tersebut tidak akan menurunkan atau merendahkan derajat sang pencari kebenaran, tetapi justru menjadikannya terhormat dan mulia".[15]

Pernyataan Al-Kindi tersebut, sebelumnya juga pernah disampaikan oleh Imam Ali ibn Abi Thalib (599–661 M), khalifah Al-Rasyidin yang keempat (656–661 M). Imam Ali menyatakan bahwa *al-ḫikmah* (pengetahuan atau kebenaran) adalah milik umat Islam yang tercecer, karena itu ia harus diambil di mana pun ditemukan.

Ketiga, menyatakan bahwa filsafat adalah suatu kebutuhan, sebagai sarana dan proses berpikir, bukan sesuatu yang aneh atau kemewahan. Al-Kindi senantiasa menekankan masalah ini terhadap orang-orang yang fanatik agama dan menentang kegiatan filosofis. Al-Kindi, dengan metode dialektika, mengajukan pertanyaan kepada mereka, "Filsafat itu perlu atau tidak perlu?". Jika perlu, mereka harus memberikan alasan dan argumen untuk membuktikannya; begitu juga jika menyatakan tidak perlu. Padahal, dengan menyampaikan alasan dan argument tersebut, mereka berarti telah masuk dalam kegiatan filosofis dan berfilsafat. Artinya, filsafat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak dapat dihindari, karena sebagai sarana dan proses berpikir.

---

[14] *Ibid*, hlm. 10

[15] Al-Kindi, "al-Falsafah al-Ûlâ", dalam Abd Hadi Abu Riddah (ed.), *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah* (Mesir: al-I`timad, 1950), hlm. 103. Selanjutnya disebut *al-Falsafah al-Ûlâ*.

> "Jika para penentang filsafat menyatakan bahwa filsafat adalah perlu, maka mereka harus mempelajarinya. Sebaliknya, jika mereka menyatakan tidak perlu, mereka harus memberikan argument untuk itu dan menjelaskannya. Padahal, pemberian argument dan penjelasan adalah bagian dari proses berpikir filosofis".[16]

Selain itu, menurut Atiyeh, dengan pembelaan model ketiga ini, Al-Kindi ingin menunjukkan bahwa para filosof dan filsafat sesungguhnya tidak bermaksud untuk merongrong wahyu dan agama; sebaliknya, justru memberi dukungan pada agama dengan argumen-argumen yang rasional dan kukuh.[17]

Secara historis, argumentasi tentang pentingnya filsafat seperti yang digunakan oleh Al-Kindi tersebut bukanlah sesuatu yang baru atau yang pertama. Menurut sejarah, Aristoteles (384–322 SM) adalah orang pertama yang menggunakan argumen seperti itu untuk membela dan mendukung filsafat. Selanjutnya, digunakan oleh Markus Tullius Cicero (106–43 SM) dari Italia, kemudian Titus Flavius Clemens (150–215 M) dari Alexandria.[18] Dalam Islam, setelah Al-Kindi (801–873 M), argument seperti ini kemudian digunakan oleh Ibn Rusyd (1126–1198 M), tokoh filsafat Aristotelian asal Andalus (Spanyol).[19]

Keempat, menyatakan bahwa meski metode agama dan filsafat berbeda tetapi tujuan yang ingin dicapai keduanya adalah sama, baik dalam tujuan praktis maupun teoretisnya. Tujuan praktis agama dan filsafat adalah mendorong manusia untuk mencapai kehidupan moral yang lebih tinggi, sedangkan tujuan teoretisnya adalah mengenal dan mencapai kebenaran tertinggi, Tuhan. Karena itu, menurut Al-Kindi, tidak ada perbedaan yang esensial antara agama dan filsafat, karena keduanya mengarah kepada tujuan yang sama.[20]

Persoalannya, jika benar bahwa agama dan filsafat mengarah pada tujuan yang sama, apakah hal itu berarti filsafat setaraf dengan agama? Dalam konteks pengetahuan, apakah pengetahuan rasional yang didasarkan atas akal dan filsafat setara dengan pengetahuan agama yang didasarkan atas wahyu?

Menurut Atiyeh, Al-Kindi tampak tidak konsisten dalam menjawab persoalan tersebut. Pada satu tulisannya ia mempertahankan kepastian yang sama dan sederajat antara pengetahuan rasional filsafat dan pengetahuan kenabian;

16 *Ibid*, hlm. 105.
17 Atiyeh, *Al-Kindi,* hlm. 21.
18 *Ibid*, hlm. 39.
19 Ibn Rusyd, "Fashl al-Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 14 dan seterusnya.
20 Al-Kindi, *Al-Falsafah al-Ula*... hlm. 102.

dalam tulisan lainnya memasukkan pengetahuan kenabian ke dalam pengetahuan rasional, tetapi dalam tulisan lainnya lagi justru menempatkan pengetahuan rasional filsafat di bawah pengetahuan kenabian.[21]

Menurut penulis sendiri, sikap tidak konsisten yang ditunjukkan Al-Kindi di atas, sesungguhnya, disebabkan adanya kehati-hatiannya dalam menghadapi persoalan yang sensitif ini. Persoalan agama dan filsafat adalah dua hal yang sangat sensitif saat itu, bahkan sampai sekarang. Namun, Al-Kindi tampak lebih cenderung untuk menempatkan pengetahuan rasional filosofis di bawah pengetahuan kenabian atau ilmu-ilmu keagamaan. Dalam *Kammiyah Kutub Aristhûthâlîs wa Mâ Yahtâj Ilaih fî Tahshîl al-Falsafah* (Jumlah Karya Aristoteles), Al-Kindi menulis sebagai berikut:

> "Jika seseorang tidak memiliki ilmu pasti (*'ilm al-kammiyah*) dan ilmu penalaran (*'ilm al-kaifiyah*), maka ia tidak akan mendapatkan ilmu filosofis, yaitu pengetahuan insani (*al-ulûm al-insâniyah*) yang diperoleh lewat riset, upaya, dan ketekunan; sebuah pengetahuan yang berada di bawah ilmu ilahiyah (*al-ilm al-ilahy*) yang diperoleh tanpa riset, upaya, ketekunan, dan waktu, seperti pengetahuan para rasul yang diberikan secara langsung oleh Tuhan".[22]

Dengan konsep bahwa pengetahuan rasional filsafat di bawah ilmu-ilmu keagamaan, maka Al-Kindi mendapat dua keuntungan sekaligus: (1) ia tetap dapat menjaga dan mempertahankan filsafat dari serangan pihak-pihak yang tidak menyukainya; (2) dapat meredam kemarahan atau serangan kaum agamawan yang mayoritas.

Pemikiran ini, pada masa berikutnya diikuti oleh Al-Farabi (870–950 M). Menurutnya, agama dan filsafat adalah berasal dari sumber yang sama dan satu sehingga posisi seorang filosof sesungguhnya juga tidak berbeda dengan seorang nabi; sama-sama menerima limpahan pengetahuan dari intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*) sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Konsekuensinya, pengetahuan filosofis adalah sama posisinya dan sederajat dengan ilmu keagamaan. Akan tetapi, Al-Farabi kemudian meredam kemungkinan gejolak dari persoalan tersebut dengan menyatakan bahwa kualitas diri filosof tidak sama dan tidak sebaik kualitas diri seorang Nabi. Sehingga, hasil pengetahuan rasional filosofis

[21] Atiyeh, *al-Kindi*... hlm. 23.
[22] Al-Kindi, "Fî Kammiyah Kutub Aristhûthâlîs wa Mâ Yahtâj Ilaih fî Tahshîl al-Falsafah", dalam Abu Riddah (ed.), *Rasâil al-Kindi*... hlm. 372.

yang dihasilkannya juga tidak setara dengan pengetahuan agama yang diterima oleh seorang Nabi.[23]

Kelima, memfilsafatkan ajaran dan pemahaman agama sehingga selaras dengan pemikiran filosofis. Al-Kindi melakukan upaya ini dengan cara memberikan makna alegoris (*takwîl*) terhadap teks-teks atau nash yang secara tekstual dinilai tidak selaras dengan pemikiran rasional-filosofis. Misalnya, ketika dia diminta oleh Ahmad, putra khalifah Al-Muktashim (833–842 M), untuk menjelaskan makna ayat "Bintang-bintang dan pepohonan sujud kepada-Nya", Q.S. Al-Rahmân: 6. Kata "sujud" mengandung beberapa arti, yaitu (1) sujud dalam shalat, (2) kepatuhan atau ketaatan, (3) perubahan dari ketidaksempurnaan kepada kesempurnaan, dan (4) mengikuti aturan secara ikhlas. Makna yang terakhir inilah yang digunakan Al-Kindi untuk menjelaskan ayat di atas sehingga sujud bintang-bintang dan pepohonan adalah dengan cara mematuhi perintah Tuhan, bukan sujud seperti dalam shalat.[24]

Menurut Al-Kindi, apa pun yang disampaikan Rasul dari Tuhan adalah benar adanya dan dapat diterima oleh nalar sehingga tidak ada pertentangan di antara keduanya. Pertentangan yang muncul antara kata-kata Al-Quran dengan pemahaman filosofis adalah akibat dari adanya kesalahpahaman kita sendiri dalam memahami makna Al-Quran. Secara jelas Al-Kindi menulis,

> "Semua ucapan Nabi Muhammad Saw. adalah benar adanya dan apa yang disampaikannnya dari wahyu Tuhan adalah dapat diterima dan ditentukan dengan argumen-argumen rasional filosofis. Hanya orang yang kehilangan akal sehat dan dipenuhi kebodohan yang menolaknya".[25]

Menurut Atiyeh, metode *takwîl* ini secara historis telah digunakan oleh tokoh-tokoh filsafat aliran Stoik, sebuah sekolah filsafat helenistik yang berusaha memadukan antara problem determinisme kosmik dengan kebebasan manusia, didirikan di Athena oleh Zeno (334–262 SM) dari Citium, Yunani; Philo Judaeus (20 SM–50 M) dari Alexandria, seorang tokoh teolog Yahudi yang berusaha mempertemukan antara filsafat dan ajaran Yahudi; dan Muktazilah,

---

[23] A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2010), hlm. 82.

[24] Al-Kindi, "Al-Ibânah an Sujûd al-Jirm al-Aqshâ wa Thâ`atuh lillah" dalam Abu Ridah (ed.), *Rasâil al-Kindi*... hlm. 244 dan seterusnya.

[25] Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 24.

sebuah aliran teologi rasional dalam Islam yang dibangun oleh Washil ibn Atha' (700–748 M). Akan tetapi, tafsir alegoris Al-Kindi didasarkan atas prinsip-prinsip linguistik dan tata bahasa sehingga berbeda dengan model penafsiran kaum Stoik sebelumnya. Model tafsir Al-Kindi ini lebih dekat dengan retorika teologi Muktazilah daripada filsafat. Pada fase-fase berikutnya, dalam sejarah filsafat Islam, penyelesaian dengan takwil ketika terjadi perbedaan antara teks agama dan pemahaman filsafat ini diikuti oleh Ibn Rusyd.[26]

C. *Creatio Ex Nihilo*

Teori penciptaan semesta mempunyai sejarah yang panjang dalam pemikiran manusia. Menurut Atiyeh (1923–2008 M), para filosof Yunani secara keseluruhan; mulai Plato (428–347 SM), Aristoteles (384–322 SM) sampai Plotinus (204–270 M), berpandangan bahwa semesta tercipta dari yang ada. Sebab, bagi mereka, apa yang disebut sebagai mencipta adalah membuat sesuatu yang baru berdasarkan apa yang ada sebelumnya (*creatio ex materia*), baik lewat gerakan atau emanasi. Artinya, dalam pandangan filsafat Yunani, Tuhan bukanlah pencipta dalam makna yang sesungguhnya, dari tiada menjadi ada, melainkan hanya sebagai penggerak atau pewujud realitas, dari alam potensialitas kepada alam aktualitas. Konsekuensinya, alam menjadi *qadîm*, tidak terbatas dan abadi karena gerak atau emanasi Tuhan adalah *qadîm*, tidak terbatas dan abadi; suatu teori penciptaan yang tidak dapat diterima oleh kaum teolog Muslim mana pun.[27]

Al-Kindi juga menolak teori tersebut dan sebagai gantinya memunculkan gagasan bahwa alam tercipta dari yang tiada (*creation ex nihilo*), sebagaimana yang diyakini dalam teologi Islam. Menurutnya, semesta ini terbatas, tidak abadi, dan tercipta dari yang tiada. Namun, argumentasi yang digunakan tidak bersifat teologis tetapi filosofis, dan itu didasarkan atas prinsip-prinsip logika Aristoteles. Ada dua prinsip Aristoteles yang digunakan oleh Al-Kindi. Pertama, bahwa sesuatu yang tidak terbatas tidak dapat berubah menjadi terbatas yang berwujud dalam bentuk yang aktual. Kedua, bahwa materi, waktu, dan gerak muncul secara serentak, bersamaan. Dua prinsip ini oleh Al-Kindi kemudian dikembangkan menjadi sembilan pernyataan:

---

[26] *Ibid*, hlm. 25; A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2011). Pemikiran filsafat Stoik mengambil dari seluruh filsafat Yunani dan kemudian (ajaran Kristen) Romawi. Sekolah filsafat ini ditutup tahun 529 M atas perintah Kaisar Justinian I (483–565 M), karena dianggap mengajarkan sesuatu yang bertentangan dengan iman Kristen.

[27] Atiyeh, *Al-Kindi...* hlm. 48.

1. Dua besaran yang sama, jika salah satunya tidak lebih besar dari yang lainnya, berarti adalah sama.
2. Jika satu besaran ditambahkan pada salah satu dari dua besaran yang sama tersebut, keduanya menjadi tidak sama.
3. Jika sebuah besaran dikurangi, sisanya adalah lebih kecil dari besaran semula.
4. Jika suatu besaran diambil sebagiannya, kemudian sebagiannya tersebut dikembalikan lagi, hasil besarannya adalah sama seperti sebelumnya.
5. Besaran yang terbatas tidak dapat berubah menjadi tidak terbatas, begitu juga sebaliknya.
6. Jumlah dua besaran yang sama, jika masing-masing bersifat terbatas, adalah terbatas.
7. Besaran alam aktualitas adalah sama dengan besaran alam potensialitas.
8. Dua besaran yang tidak terbatas tidak mungkin salah satunya menjadi lebih kecil daripada lainnya.
9. Apa yang dimaksud sebagai lebih besar adalah dalam hubungannya dengan bagian yang lebih kecil, dan yang disebut sebagai lebih kecil adalah dalam hubungannya dengan yang lebih besar.[28]

Berdasarkan atas dua prinsip dan sembilan pernyataan di atas, Al-Kindi kemudian membuktikan kebenaran pandangannya. Pertama, jika kita menyatakan bahwa semesta ini tidak terbatas, maka kita juga harus menyatakan bahwa wujud aktual dari semesta ini juga tidak terbatas. Namun, ini bertentangan dengan prinsip pertama Aristoteles yang menyatakan bahwa wujud aktual adalah terbatas. Kedua, jika wujud semesta yang diasumsikan tidak terbatas ini kita ambil sebagiannya, sisanya dapat berupa wujud tidak terbatas sebagaimana keseluruhannya, atau menjadi wujud terbatas. Namun, jika dikatakan tidak terbatas, berarti ada dua hal yang sama-sama tidak terbatas, dan itu mengimplikasikan bahwa keseluruhan adalah sama dengan bagiannya dan itu tidak masuk akal; jika dikatakan menjadi wujud terbatas, hal itu bertentangan dengan pernyataan bahwa yang tidak terbatas tidak mungkin melahirkan yang terbatas. Ketiga, jika sebagiannya yang diambil tadi kita dikembalikan lagi, hasilnya adalah sebagaimana yang ada sebelumnya. Namun, ini mengimplikasikan

---

[28] Al-Kindi, "Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam" dalam Abu Ridah (ed.), *Rasâil al-Kindi*... hlm. 202 dan seterusnya.

ada sesuatu yang tidak terbatas (keseluruhan) yang lebih besar dari sesuatu yang tidak terbatas lainnya (bagian); sesuatu yang tidak masuk akal.[29]

Berdasarkan kontradiksi-kontradiksi logis tersebut, maka menurut Al-Kindi, semesta yang ada dalam aktualitas ini tidak dapat lain kecuali harus bersifat terbatas; dan karena terbatas, maka semesta ini berarti tidak abadi, tidak *qadîm* dan tercipta dari yang tiada (*creatio ex nihilo*).

Konsep Al-Kindi tentang yang terbatas, tidak *qadîm* dan tidak abadi tersebut tidak hanya berkaitan dengan wujud semesta, tetapi juga menyangkut masalah waktu dan gerak; dua hal yang dalam perspektif metafisika Aristoteles dianggap abadi. Menurut Al-Kindi, waktu tidak sama dengan gerak; justru waktu adalah bilangan pengukur gerak. Bilangan sendiri ada dua: tersendiri dan bersinambung. Waktu tidak termasuk bilangan tersendiri tetapi bersinambung karena waktu merupakan jumlah dari bilangan yang dahulu dan berikutnya.[30]

Sekarang, jika waktu adalah *qadîm*, tanpa permulaan seperti yang dipahami Aristoteles (384–322 SM), maka waktu berarti tidak terbatas. Jika waktu adalah tidak terbatas, berarti tidak ada istilah "waktu lalu" dan "waktu sekarang", karena hal ini mengindikasikan bahwa waktu telah memasuki alam aktualitas yang terbatas; padahal, sesuatu yang tidak terbatas tidak dapat berubah menjadi terbatas. Berdasarkan hal itu, kita tidak dapat membayangkan adanya waktu yang tanpa permulaan, *qadîm* dan tidak terbatas; sebaliknya, waktu adalah dan harus ada permulaan dan terbatas. Hal yang sama juga terjadi dengan gerak. Kesimpulannya, jika waktu dan gerak adalah ada permulaan dan terbatas, ia berarti tercipta, tercipta dari sesuatu yang sebelumnya tidak ada (*creation ex nihilo*).

Berdasarkan hal itu, Al-Kindi berarti mempunyai konsep sendiri yang tidak sama dengan Aristoteles (384–322 SM) yang menyatakan bahwa semesta adalah terbatas dalam ruang (materi) tetapi tidak terbatas dalam waktu dan gerak. Begitu pula, Al-Kindi tidak sesuai dengan Plato (428–347 SM) yang menyatakan bahwa semesta adalah terbatas dalam waktu tetapi tidak terbatas dalam materi (ruang). Sebab, bagi Al-Kindi, ruang (materi), waktu dan gerak, ketiganya adalah sama-sama terbatas dan tercipta. Meski demikian, Al-Kindi berkesesuaian dengan Plato dalam masalah hubungan antara gerak dan waktu. Menurut keduanya, waktu muncul seiring bersama gerak dan perubahan, saat

[29] Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 51.
[30] Fuad Ahwani, *Al-Kindi*... hlm. 24.

ada gerak dan perubahan berarti di situ ada waktu, begitu juga sebaliknya. Tuhan, karena tidak berubah, maka tidak berkaitan dengan waktu, dan karena itu Dia tidak bermula (*qadîm*) dan abadi.[31]

Selanjutnya, bagaimana bentuk dan susunan semesta yang terbatas ini? Menurut Al-Kindi, semesta tersusun secara geosentris, tidak heliosentris sebagaimana yang banyak diyakini masyarakat sekarang. Konsep geosentris Al-Kindi dibangun berdasarkan atas paduan antara pemikiran Aristoteles (384–322 SM) dan Cladius Ptolemy (90–168 M) dari Mesir sehingga dikenal juga dengan sistem Ptolemaik.[32]

Geosentris adalah sebuah konsep kosmologi yang menempatkan bumi sebagai pusat tata surya, sedangkan heliosentris adalah pemikiran yang memosisikan matahari sebagai pusat tata surya. Dalam sejarahnya, konsep geosentris telah muncul sejak Yunani kuno, mulai Anaximander (610–546 SM), Phytagoras (570–495 SM) sampai Aristoteles (384–322 SM), dan merupakan pemikiran yang dominan dalam filsafat Yunani. Dalam pemikiran mereka, matahari, bulan, bintang, dan planet-planet lainnya itu bergerak mengelilingi bumi. Sementara itu, konsep heliosentris kali pertama disampaikan oleh Aristarchus (310–230 SM), seorang astronom dari Samos, Yunani, diusulkan oleh Ibn Syathir (1304–1375 M), seorang astronom Muslim asal Syiria, dibangun oleh Nicolaus Copernicus (1473–1543 M) dari Italia, dikembangkan oleh Johannes Kepler (1571–1630 M) dari Jerman dan didukung oleh Galileo Galilei (1564-1642 M) dari Italia.[33]

D. Dalil Adanya Tuhan

Al-Kindi mengajukan beberapa argumen untuk membuktikan adanya Tuhan, baik filosofis maupun teologis. Pertama, berdasarkan prinsip hukum sebab akibat. Sebagaimana telah dijelaskan, semesta ini adalah terbatas dan tercipta dari ketiadaan. Menurut prinsip sebab akibat, setiap yang tercipta berarti ada yang mencipta, dan sang pencipta semesta yang dimaksud adalah Tuhan. Ketika Tuhan sebagai pencipta dan karya ciptaannya yang berupa semesta ini ada, maka Dia berarti ada.[34] Kedua, berdasarkan prinsip bahwa segala sesuatu tidak dapat

31 Fuad Ahwani, *Al-Kindi*... hlm. 24; Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 53.

32 Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 65.

33 Kajian tentang masalah ini, lihat referensi-referensi yang mendiskusikan masalah susunan alam semesta, dari klasik sampai modern.

34 Atiyeh, *Al-Kindi*.. hlm. 55.

menjadi sebab atas dirinya sendiri, karena agar dapat menjadi sebab bagi dirinya, sesuatu itu harus ada sebelum dirinya. Apa yang dimaksud sebagai "sesuatu" di sini adalah semesta. Artinya, jika semesta tidak dapat muncul karena dirinya sendiri berarti ia butuh sesuatu di luar dirinya untuk memunculkannya, dan itu adalah Tuhan.[35]

Ketiga, berdasarkan analogi antara alam makrokosmos (semesta) dan mikrokosmos (manusia). Menurut Atiyeh, argumen ini didasarkan atas pemikiran kaum Stoik, sebuah aliran filsafat Yunani kuno yang dibangun oleh Zeno (334–262 SM) pada 301 SM di Athena; juga pemikiran Marcus Tullius Cicero (106 SM–43 M). Menurut argumen ini, persis sebagaimana tubuh manusia yang bergerak dan berfungsi secara tertib dan mulus yang menunjukkan adanya sang pengatur yang cerdas dan tidak kelihatan, yaitu jiwa, maka demikian juga dengan alam. Perjalanan alam yang teratur, tertib, dan selaras menunjukkan adanya sang pengatur yang sangat cerdas dan tidak kelihatan, yaitu Tuhan. Karena itu, ketika ditanyakan kepada Al-Kindi, bagaimana kita dapat mengetahui adanya Tuhan, ia menjawab bahwa persis seperti kita memahami adanya jiwa dengan memerhatikan munculnya gerak dan efek-efek yang dapat diamati dari tubuh, maka begitu pula dengan Tuhan. Keberadaan-Nya dapat diketahui lewat efek-efek pengaturan-Nya yang bijak sebagaimana yang terwujud dalam semesta.[36] Meski demikian, Atiyeh mengingatkan bahwa penggunaan analogi Stoik oleh Al-Kindi tersebut bukan berarti ia sepakat dengan pandangan panteisme kaum Stoik, "satu ruh Ilahi dan imanensi Tuhan atas alam". Al-Kindi adalah seorang pendukung yang gigih atas paham transendensi dan kemahabesaran Tuhan. Penerimaannya atas analogi Stoik lebih bersifat dan terbatas pada aspek metodologis, bukan metafisis. [37]

Keempat, didasarkan atas argumen teleologis, yaitu *dalîl al-`inâyah*. Dalil ini menyatakan bahwa semua gejala alam yang tertib, teratur, dan menakjubkan ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan melainkan pasti karena adanya tujuan dan maksud tertentu, sekaligus menunjukkan adanya Zat Yang Maha Mengatur yang merupakan "pembangkit dari semua pembangkit, yang pertama dari semua yang pertama, dan yang menjadi sebab dari semua sebab". Al-Kindi menulis,

---

35 Al-Kindi, "Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam" dalam Abu Ridah (ed.), *Rasâil al-Kindi*, hlm. 207.

36 Al-Kindi, "Fî Hudûd al-Asyyâ' wa Rusûmuhâ" dalam Abu Riddah, *Rasâil*, hlm. 174.

37 Atiyeh, *al-Kindi*, hlm. 88.

> "Susunan alam dan keteraturannya yang mengagumkan, di mana setiap bagian selaras dengan bagian lainnya, beberapa bagian tunduk pada pengaturan bagian lainnya; juga pengaturannya yang sempurna, di mana yang terbaik selalu terpelihara dan yang terburuk senantiasa terbinasakan, semua adalah petunjuk yang paling baik dan jelas tentang adanya sistem pengaturan yang sangat cerdas, yang dengan demikian menunjukkan adanya Sang Maha Pengatur yang sangat cerdas".[38]

> "Keteraturan, ketertiban, dan keselarasan alam raya ini adalah wujud dari pengaturan-Nya yang bijak dan sempurna. Sungguh, kehidupan alam yang serba teratur dan bijak telah cukup (sebagai bukti tentang ada-Nya) bagi mereka yang mampu melihat dengan pikiran jernih".[39]

Argumen terakhir ini, oleh sebagian filosof, dianggap sebagai dalil paling efektif untuk membuktikan adanya Tuhan. Dalam tradisi filsafat Islam, dalil ini juga digunakan oleh Ibn Rusyd (1126–1198 M),[40] sedang dalam tradisi filsafat Barat dipakai oleh Immanuel Kant (1724–1804 M).

E. Sifat-Sifat Tuhan

Masalah sifat-sifat Tuhan menjadi persoalan yang sangat krusial dalam diskusi teologi saat itu. Paling tidak muncul tiga mazhab teologi yang berbeda dan bersitegang karena persoalan ini. Pertama, *musyabbihah*, yang menyatakan bahwa sifat-sifat Tuhan sama dengan sifat manusia. Sehingga, Dia mempunyai badan seperti manusia dan bahkan mempunyai singgasana tempat Dia duduk. Kedua, Asy'ariyah, yang menyatakan bahwa Tuhan mempunyai esensi dan sifat-sifat tersendiri yang berbeda dengan esensi-Nya. Maksudnya, Tuhan mempunyai sifat Mahakuasa, Maha Pencipta, Maha Pemurah, dan seterusnya dan semua sifat-sifat tersebut berbeda dengan zat atau esensi-Nya. Meski berbeda dengan esensi Tuhan, sifat-sifat tersebut sama sekali tidak sama dengan sifat-sifat yang ada pada makhluk. Sehingga, adanya sifat-sifat yang berbeda dengan esensi tersebut tidak merusak keesaan-Nya. Ketiga, Muktazilah, yang menolak adanya sifat positif apa pun pada Tuhan, dan menolak pembedaan antara sifat dan esensi Tuhan, karena hal itu dinilai dapat meniadakan keesaan-Nya. Karena itu, bagi Muktazilah,

---

38 Al-Kindi, "Al-Ibânah an al-Illah al-Fâ`ilah al-Qarîbah li al-Kaun wa al-Fasâd" dalam Abu Ridah (ed), *Rasâil*... hlm. 215.

39 *Ibid*, hlm. 237.

40 A. Khudori Soleh, *Titik Temu Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Press, 2011).

Tuhan adalah Mahaperkasa bukan dengan sifat atau kekuatan yang lain di luar Diri-Nya, melainkan dengan kekuatan yang merupakan esensi diri-Nya.[41]

Pemikiran Al-Kindi tentang sifat-sifat Tuhan tidak berbeda dengan konsep Muktazilah di atas. Dalam karyanya yang terkenal, *al-Falsafah al-Ûlâ*, Al-Kindi membuat uraian dan pembelaan yang mendalam tentang pandangannya soal sifat-sifat Tuhan ini. Ada dua sifat Tuhan yang penting yang diuraikan, yaitu sifat Maha Esa (*waẖdaniyah*) dan sifat ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-ẖawâdits*). Tentang sifat esa, Al-Kindi menjelaskannya lewat dua cara. Pertama, dengan cara membedakan antara esa mutlak dengan esa metaforis. Esa mutlak adalah keesaan esensial yang tidak terbagi, sedangkan esa metaforis adalah keesaan yang ada pada objek-objek terindra, yang memiliki sifat-sifat dan atribut-atribut tertentu, sehingga keesaannya tidak bersifat mutlak tetapi berganda. Menurut Al-Kindi, keesaan Tuhan juga tidak sama dan tidak menunjuk pada bilangan, satu Tuhan misalnya, karena bilangan adalah konsep kuantitas sedangkan kuantitas-kuantitas sendiri mempunyai atribut-atribut lain yang tidak terpisahkan. Artinya, jika kita menyatakan bahwa Tuhan adalah satu, bilangan satu tersebut menunjuk pada kuantitas material dan dapat dibagi, dan itu menyiratkan bahwa keesaan-Nya terbagi dalam beberapa bagian. Jika demikian maka dalam bagian-bagian Tuhan yang terangkum dalam kesatuan-Nya pasti terkandung sesuatu yang sama yang menyatukannya sekaligus sesuatu yang tidak sama yang membedakan antara yang satu dengan lainnya. Padahal, sesuatu yang dapat dibandingkan dengan kesamaan dan ketidaksamaan adalah sifat-sifat benda; suatu yang tidak terbayangkan terjadi pada Tuhan.[42]

Kedua, menggunakan sebuah argumen yang oleh Musa ibn Maimun atau Maimonides (1135–1204 M), seorang filosof dan Rabbi Yahudi asal Kordoba, Spanyol, murid Ibn Rusyd (1126-1198 M), digambarkan sebagai "metode yang benar untuk membuktikan keniscayaan dan keesaan Tuhan".[43] Argumen tersebut adalah sebagai berikut:

> "Seandainya ada Tuhan lebih dari satu, maka mereka pasti majemuk dan berganda. Sebab, mereka pasti mempunyai satu sifat yang umum sebagai Sebab Pertama dan sifat pribadi yang membedakan antara satu dengan yang lain. Ini menunjukkan bahwa masing-masing Tuhan mempunyai lebih dari satu atribut:

[41] Sahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dar al-Kutub, 1971), hlm. 37, 81, dan 92.

[42] Al-Kindi, *Falsafah al-Ulâ*... hlm. 147 dan seterusnya.

[43] Atiyeh, *al-Kindi*... hlm. 61.

satu atribut yang dipakai bersama dan atribut lainnya yang membedakan antara yang satu dengan lainnya. Artinya, mereka majemuk. Jika majemuk, mereka butuh pendahulu yang menyiratkan bahwa Tuhan sebagai penyebab itu butuh penyebab lainnya. Penyebab tersebut bisa satu atau jamak. Jika satu maka ia adalah Penyebab Pertama satu-satunya; jika jamak maka penyebab-penyebab tersebut juga butuh penyebab lainnya yang juga jamak. Begitu seterusnya sampai pada penyebab-penyebab lainnya yang tidak terbatas, dan itu tidak mungkin. Karena itu, Penyebab Pertama tersebut pasti satu adanya, Esa, tidak jamak dan berbeda dengan lainnya".[44]

Argumen tersebut juga digunakan oleh Al-Kindi untuk menolak ajaran Trinitas Kristen. Menariknya, penolakan Al-Kindi atas konsep trinitas tersebut tidak didasarkan atas ajaran wahyu dan teologi Islam, tetapi murni filsafat dengan asumsi bahwa pemikiran filosofis lebih bersifat universal, dapat diterima oleh orang Kristen maupun Islam. Penolakan tersebut didasarkan atas tiga argumen. Pertama, bahwa tiga unsur Tuhan tidak mungkin mempunyai esensi yang sama. Pada satu sisi, masing-masing dari tiga persona Trinitas memang identik dengan yang lain, tetapi pada waktu yang sama masing-masing jelas memiliki sifat individu yang membedakannya dari lainnya. Artinya, masing-masing dari tiga persona Trinitas "tersusun" atas esensi umum yang berlaku pada semuanya dan esensi khusus yang membedakan antara satu dengan lainnya. Padahal, sesuatu yang tersusun tidaklah abadi sehingga ketika dikatakan bahwa Tuhan Bapa, Anak, dan Roh Kudus adalah abadi, maka itu adalah sesuatu yang bertentangan dan tidak masuk akal.

Kedua, bahwa ajaran Trinitas tidak sesuai dengan konsep kategori Porphyrios (234–305 M), filosof Neoplatonis asal Tyre, Yunani. Menurut Porphyry, setiap wujud tidak lepas dari salah satu lima kategori: genus, species, diferensia, sifat dan kejadian. Berdasarkan atas kategori apapun seseorang mempertahankan trinitas, hasilnya akan selalu menyatakan bahwa Tuhan yang satu adalah majemuk dan karena itu tidak abadi. Keabadian tiga persona yang berbeda dengan satu esensi adalah tidak dapat dijelaskan, tidak masuk akal.

Ketiga, konsep trinitas yang menyatakan bahwa tiga menjadi satu dan satu menjadi tiga, tidak dapat diterima nalar. Konsep tersebut menunjukkan bahwa keesaan-Nya mengacu pada bilangan, baik umum maupun khusus. Jika menunjuk pada bilangan secara umum, Tuhan berarti tersusun atas tiga satuan

[44] Al-Kindi, "Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam", dalam Abu Ridah (ed.), *Rasâil al-Kindi*... hlm. 207.

tinggal dan karena itu berarti tidak dapat disebut sebagai Yang Esa. Jika menunjuk pada bilangan secara khusus yang berarti bahwa Yang Tiga itu adalah individu-induvidu sedang Yang Satu adalah species, maka species yang dimaksud berarti terdiri dan tersusun atas individu-individu; begitu juga dengan genus, dan genus dan species yang dimaksud dalam trinitas Kristen ini tidak sama dengan yang dimaksud oleh Porphyry. Karena itu, betapapun gigihnya orang-orang Kristen membangun dan membenarkan ajaran trinitas, mereka tetap jatuh dalam kesimpulan yang tidak masuk akal.[45]

Sifat Tuhan yang lain yang ditekankan Al-Kindi adalah ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-hawâdits*). Menurutnya, Tuhan tidak dapat dijelaskan dengan negasi dan bahwa esensi-Nya juga tidak dapat diketahui. Kita hanya dapat mengetahui apa yang bukan Dia tetapi sama sekali bukan tentang Dia. Dalam *Rasâil* Al-Kindi menulis,

> "Yang Esa bukanlah yang dapat dipahami, bukan unsur, bukan genus, bukan spesies, bukan persona, bukan diferensia, bukan sifat, bukan kejadian, bukan gerakan, bukan jiwa, bukan pikiran, bukan keseluruhan, bukan bagian, bukan jumlah, bukan partikular, bukan hubungan, melainkan sesuatu Yang Mutlak yang tidak terpengaruh oleh kebergandaan. Dia tidak majemuk, tidak jamak, bukan sesuatu yang dapat dimasukkan dalam konsep-konsep di atas, bukan yang namanya dapat dianggap berasal dari atribut-atribut mana pun….
>
> Karena itu, Yang Esa tidak terkatakan, tidak berbentuk, tidak berukuran dan tidak ada hubungan. Dia tidak dapat digambarkan oleh kata-kata. Dia tanpa genus atau diferensia atau kepribadian atau sifat atau kejadian atau gerakan. Dia tidak dapat dilukiskan oleh sifat apapun kecuali keesaan. Dia adalah murni dan mutlak; saya tidak mengartikan apapun kecuali keesaan mutlak, sehingga apapun bentuk keesaan selain-Nya adalah jamak….
>
> Yang Esa adalah satu esensi, tidak pernah berganda, tidak pernah dapat terbagi dengan cara apa pun atau mengenai apa pun. Dia bukan waktu atau tempat. Dia juga bukan badan atau predikat atau keseluruhan atau bagian atau substansi atau kejadian".[46]

---

[45] Atiyeh, *Al-Kindi*... hlm. 62–3.

[46] Al-Kindi, *Falsafah al-Ûlâ*... hlm. 160. Menurut Atiyeh, konsep Al-Kindi ini mirip dengan pemikiran teologi Jahm ibn Shafwan (w. 745 M), seorang tokoh Muktazilah. Menurutnya, Tuhan tidak berkaitan dengan tinggi atau rendah, tidak terdiri atas bagian-bagian, tidak kiri atau kanan, berat atau ringan. Jika kau berpikir bahwa Dia adalah sesuatu yang kau ketahui, maka Dia adalah lain dari itu. Atiyeh, *al-Kindi*... hlm. 89.

Berdasarkan uraian-uraian di atas, Tuhan dalam pandangan Al-Kindi berarti adalah sesusatu yang tidak terjangkau, tidak terbayangkan, dan tidak tergambarkan oleh kata-kata. Dalam perspektif filsafat, konsep Tuhan Al-Kindi tidak memiliki atau tidak berkaitan dengan karakteristik-karakteristik Aristoteles (384–322 SM), Philo (20 SM-50 M), maupun Plotinus (204–270 M). Satu-satunya sifat Tuhan yang ditampilkan Al-Kindi adalah Esa, tunggal dan tidak terbagi (*wah̲daniyah*), di samping ketidaksamaan-Nya dengan makhluk (*mukhâlafah li al-hawâdits*). Meski demikian, menurut Atiyah, hal itu bukan berarti Al-Kindi tidak mengakui adanya sifat-sifat Tuhan yang lain. Dalam beberapa kesempatan, Al-Kindi menyebut-Nya sebagai Yang Maha Pengasih, Maha Pemurah, dan Maha Penyayang. Sifat kasih sayang-Nya yang tak terhingga meresap dan meliputi seluruh semesta dan menopangnya sebagaimana jiwa menopang raga.[47]

Meski demikian, Al-Kindi tidak menjelaskan bagaimana imanensi dan transendensi Tuhan atas alam (*tanzîh*). Ia tidak mengakui panteisme sebagaimana yang terjadi pada para pemikir neoplatonis Muslim sesudahnya, seperti Al-Farabi (870–950 M) dan Ibn Sina (980–1037 M), juga tidak setuju dengan teori antropomorfisme seperti kaum *musyabbihah*, tetapi tidak menjelaskan bagaimana proses Tuhan berkarya dan posisinya dengan alam. Inilah salah satu problem yang ditinggalkan Al-Kindi.

F. Penutup

Ada beberapa hal patut disampaikan.

1. Bahwa Al-Kindi hidup pada masa filsafat belum dikenal secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya masa transisi pemikiran teologi pada filsafat. Dalam kondisi ini, Al-Kindi jelas menghadapi banyak kesulitan dan persoalan, baik internal gagasan maupun eksternal masyarakat, dan pikirannya banyak dicurahkan untuk mengatasi persoalan-persoalan tersebut. Namun, hal itu bukan berarti Al-Kindi tidak mempunyai pemikiran filsafatnya sendiri yang orisinal sehingga tidak layak disebut seorang filosof, atau bahkan hanya sebagai seorang penerjemah seperti dituduhkan beberapa pihak. Uraian di atas, meski singkat dan tidak utuh, menunjukkan bahwa Al-Kindi adalah benar-benar seorang filosof yang orisinal.

[47] Atiyeh, *al-Kindi*... hlm. 65.

2. Al-Kindi (801–873 M) secara kronologis dapat dianggap sebagai tokoh pertama yang berusaha menyelaraskan agama dan filsafat lewat berbagai cara, dan upayanya tersebut ternyata kemudian diikuti oleh banyak filosof sesudahnya, seperti Al-Farabi (870–950 M), Abu Sulaiman Al-Sijistani (932–1000 M), Ibn Miskawaih (932–1030 M), Ibn Sina (980–1037 M) sampai Ibn Rusyd (1126–1198 M), tentu dengan caranya masing-masing sesuai dengan konteks dan aliran filsafat yang dianutnya.
3. Konsep Al-Kindi tentang proses penciptaan semesta yang tercipta dari tiada (*creatio ex nihilo*) dengan berdasarkan atas nalar filsafat, bukan teologis sebagaimana dalam tradisi pemikiran Islam, adalah gagasan orisinal Al-Kindi yang tidak terdapat pada para pemikir Muslim yang lain. Konsep penciptaan semesta para filosof Muslim secara umum dapat dibagi dua. Pertama, bersifat *creatio ex nihilo* dengan dasar nalar teologis. Kedua, bersifat *creatio ex materia* dengan dasar nalar filsafat, baik lewat emanasi seperti Al-Farabi atau gerakan seperti Ibn Rusyd. Al-Kindi menggabungkan kedua konsep tersebut.
4. Secara umum tampak Al-Kindi berusaha menjelaskan persoalan keagamaan berdasarkan logika dan perspektif filsafat, bukan dengan dasar wahyu atau naqli, bahkan kebenaran logika dan filsafat juga digunakan untuk membenarkan dan menjustifikasi informasi wahyu. Di sinilah kelebihan Al-Kindi. Meski demikian, pemikiran Al-Kindi bukan tanpa masalah. Persoalan proses bagaimana Tuhan berkarya dan hubungan-Nya dengan semesta, apakah Tuhan bersifat imanen (*tasybîh*) atau transendens (*tanzîh*) atas semesta, adalah satu persoalan yang ditinggalkan oleh Al-Kindi. []

II

HIERARKI WUJUD SECARA EMANASI

Pemikiran Al-Farabi (870-950 M)

Menurut Al-Farabi, kajian metafisika terdiri atas tiga hal. Pertama, ontologi, yaitu segala sesuatu yang berkaitan dengan wujud dan sifat-sifatnya sepanjang berupa wujud-wujud. Kedua, prinsip-prinsip demonstrasi (*mabâdi` al-barâhîn*) dalam rangka menetapkan materi subjek ilmu teoretis. Ketiga, wujud non-materi, yaitu wujud-wujud yang bukan merupakan benda dan tidak dalam benda.[1] Wujud yang ketiga ini, antara lain, berupa bilangan-bilangan. Menurut Al-Farabi, bilangan termasuk wujud non-materi, karena ia hanya ada dalam pikiran sebagai pengetahuan-pengetahuan dan lepas dari atribut-atribut aksidental serta ikatan-ikatan material.[2]

A. Riwayat Singkat

Al-Farabi, *Alpharabius*, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh Al-Farabi, lahir di Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/870 M.[3] Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi militer pada dinasti Samaniyah (819–999 M) yang menguasai Transoxiana,

1 Al-Farabi, *Ihshâ al-Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirût: Dâr al-Hilal, 1996), hlm. 75.

2 *Ibid.*, hlm. 123.

3 Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân, V* (Bairut: Dar al-Syadir, t.th.), 153; Menurut Osman Bakar, tahun lahir Al-Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (*Ibid.*, hlm. 156), bahwa Al-Farabi meninggal pada 339 H/950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 26.

wilayah otonom dalam kekhalifahan Bani Abbas (758–1258 M).[4] Pendidikan dasarnya ditempuh di Farab,[5] yang penduduknya bermazhab Syafii (767–820 M), lalu pindah ke Bukhara. Menurut Ibn Abi Usaibi`ah (1203–1270 M),[6] di Bukhara ini, Al-Farabi pernah diangkat sebagai hakim setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Tetapi, jabatan ini segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik lewat studi *kalâm* (teologi dialektis) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip yurisprudensi).[7]

Tahun 922 M, Al-Farabi pindah ke Baghdad untuk mendalami filsafat. Ia belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyir Matta (870–940 M) dan terutama Yuhanna ibn Hailan (w. 932 M), tokoh filsafat Yunani aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak Al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna mendalami filsafat.[8] Sepulang dari Konstantinopel, Al-Farabi mencurahkan diri untuk belajar, mengajar, dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini.[9]

Pada 942 M, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, Al-Farabi pindah ke Damaskus yang dikuasai dinasti Ikhsidiyah (935–969 M).[10] Namun, tidak lama di sana, ia segera pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara dinasti Ikhsidiyah dengan Hamdaniyah (890–1004 M). Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, Al-Farabi kembali ke Damaskus, dan kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif Al-Daulah (916–967 M), putra mahkota dinasti Hamdaniyah, untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.[11] Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti Abu Thayyib Al-Mutanabbi (915–965 M), Abu Firas Al-Hamdani (932–968 M), dan ahli tata bahasa Ahmad Ibn Khalawaih (w. 980

[4] Ibn Abi Usaibi'ah, *`Uyûn al-Anbâ fî Thabaqâ al-Atibba'* (Bairut: Dâr al-fikr, t.th.), hlm. 603.

[5] Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân...* hlm. 153.

[6] Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân...* hlm. 604.

[7] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*… hlm. 30.

[8] Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-platonik. Al-Farabi adalah murid dari kedua aliran tersebut dan memadukan keduanya. Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 4 (Bandung: Februari, 1992), hlm. 63–64.

[9] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*.. hlm. 32–35; Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam* (London: Sidgwich & Jackson, 1976), hlm. 156-8.

[10] Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân, V*… hlm. 155.

[11] *Ibid*; Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*… hlm. 36.

M), Al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-imu filosofis, dan bakat musiknya.

Al-Farabi meninggal di Damaskus pada bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia 80 tahun dan dimakamkan di luar gerbang kecil (*al-bâb al-saghîr*) kota bagian selatan. Saif al-Daulah sendiri yang mempimpin upacara pemakaman Al-Farabi.[12]

Al-Farabi meninggalkan banyak karya tulis. Menurut penelitian penulis, setidaknya ada 119 buah karya tulis yang dihasilkan Al-Farabi, dan sayangnya kebanyakan dari karya ini telah hilang atau belum dipublikan. Secara garis besar, karya-karya ini dapat dikelompokkan dalam beberapa tema: logika, fisika, metafisika, politik, astrologi, musik dan beberapa tulisan yang berisi tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Dalam bidang logika, antara lain, *Risâlah Shudira Bihâ al-Kitâb* (Risalah yang dengannya Kitab Berawal) dan *Risâlah fi Jawâb Masâ'il Su'ila `Anha* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan tentang-Nya); bidang fisika, *Syarh Kitâb al-Sama' al-Tabi`i li Aristutalis* (Komentar atas Fisika Aristoteles) dan *Syarh Kitâb al-Sama' wa al-`alam li Aristutalis* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya); bidang metafisika, *Fushûs al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan) dan *Kitâb fi al-Wahîd wa al-Wahdah* (Kitab tentang Yang Satu dan Yang Maha Esa); bidang politik, *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînat al-Fâdhilah* (Kitab tentang Opini Penghuni Kota Ideal), *Kitâb al-Siyâsat al-Madâniyah* (Kitab tentang Pemerintahan Negara Kota), *Kitâb al-Millat al-Fâdlilah* (Kitab tentang Komunitas Utama), dan *Kitâb Ihshâ al-`Ulûm* (Kitab tentang Pembagian Ilmu).[13]

B. Bentuk & Sifat Realitas

Menurut Al-Farabi, realitas yang ada ini, dari bentuknya, dapat dibagi dalam dua bagian: wujud-wujud spiritual (*al-maujûdât al-rûhiyah*) dan wujud-wujud material (*al-maujûdât al-mâdiyah*).[14] Wujud-wujud spiritual sendiri yang merupakan realitas non-materi, terdiri atas enam tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah Swt. sebagai Sebab Pertama (*al-sabab al-awwal*) yang dari-Nya

[12] Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân...* hlm. 156.

[13] A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2010), hlm. 30–38; Osman Bakar, *Hierarki Ilmu...* hlm. 39–47; MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 58–61; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London dan New York: Rouledge, 1992), hlm. 4–7.

[14] Athif Iraqi, *Tsaurah al-`Aql fi al-Falsafah al-`Arabiyah* (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1984), hlm. 110; Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdlilah li al-Fârâbî* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), hlm. 23.

muncul intelek pertama penggerak langit pertama. Tingkat kedua adalah intelek-intelek terpisah (*al-`uqûl al-mufâriqah*) yang terdiri atas sembilan intelek, dimulai dari intelek pertama penggerak langit pertama sampai pada intelek kesembilan penggerak planet bulan. Tingkat kedua ini sepenuhnya berupa malaikat langit. Tingkat ketiga adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) yang bertindak sebagai penghubung antara alam atas dan bawah, antara realitas spiritual dan realitas material. Tingkat keempat adalah jiwa manusia (*al-nafs al-insâniyah*), sedangkan tingkat kelima dan keenam masing-masing adalah bentuk (*shûrah*) dan "materi" (*hayûlâ*). *Hayûlâ* adalah materi pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedang *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*. [15]

Menurut Al-Farabi, tiga tingkat pertama dalam realitas spiritual, yaitu Allah, intelek-intelek terpisah, dan intelek aktif, merupakan wujud-wujud spiritual murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedangkan tiga tingkat terakhir, yaitu jiwa manusia, bentuk, dan *hayûlâ*, ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, tingkat kedua dan ketiga terpancar dan berhubungan dengan Tuhan secara langsung tanpa perantara, seperti sinar matahari dengan zatnya, sehingga tindakan-tindakannya dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam eksistensi. Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir tidak berhubungan dengan Tuhan secara langsung melainkan lewat perantara intelek sehingga tingkatannya berada di bawah intelek.[16]

Adapun realitas-realitas material (*al-maujûdât al-mâdiyah*) terdiri atas enam tingkat: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*), (3) binatang (*ajsâm al-h̲ayawânât*), (4) tumbuhan (*ajsâm al-nabâtât*), (5) mineral (*ajsâm al-ma`âdan*), (6) unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah.[17]

Dua bentuk realitas wujud (spiritual dan material) di atas tidak berdiri sendiri, tetapi saling kait dan berhubungan. Menurut Al-Farabi, realitas spiritual merupakan pendahulu bagi realitas material. Dikatakan pendahulu atau lebih dahulu karena wujud-wujud spiritual merupakan sebab bagi wujud-wujud material.[18] Bagi Al-Farabi, sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului

[15] Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdlilah*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), hlm. 102-4 dan 108.

[16] *Ibid.,* hlm. 100.

[17] *Ibid.*, hlm. 106.

[18] Al-Farabi, "Al-Siyâsah al-Madaniyah", dalam Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî* (Beirût: Dar al-Masyriq, 1983), hlm. 91. Selanjutnya disebut *Al-Siyâsah al-Madaniyah.*

jika memenuhi salah satu dari lima hal: (1) dalam waktu (*zamân*), (2) sifat (*thab`i*), (3) peringkat (*martabat*), (4) keutamaan (*fadlal*), kemuliaan (*syarâf*) dan kesempurnaan (*kamâl*), dan (5) merupakan sebab (*sabâb*) bagi yang lain. Sebab di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, esensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.[19] Sebagai contoh, materi awal (*al-mâddah al-ûla)* dianggap lebih dulu dari benda-benda langit karena secara kronologis ia lebih dahulu sekaligus merupakan sebab bagi benda-benda tersebut, meski tidak lebih utama darinya.

Selanjutnya, dari sifatnya, realitas wujud terbagi dalam dua bagian: wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*) dan wujud aktual (*wujûd bi al-fi`l*). Menurut Al-Farabi, suatu benda akan tetap menjadi sebuah entitas potensial sepanjang masih berupa materi (*maddah*) tanpa bentuk (*shûrah*). Bentuklah yang membuat suatu wujud menjadi aktual.[20] Karena itu, dalam pandangan Al-Farabi, bentuk adalah prinsip ontologis yang lebih unggul daripada materi karena bentuk yang mengaktualkan materi,[21] dan bersamaan dengan itu, wujud potensial bersifat kontingen (*mumkin*) sedangkan wujud aktual bersifat pasti (*wâjib*).[22]

Menurut Al-Farabi, semua benda pada awalnya hanya bersifat potensial. Tidak ada satu pun benda yang muncul secara aktual sejak dari sebelumnya. Pada permulaannya, ia hanya ada secara potensial dalam zat diri Tuhan atau materi pertama universal (*al-maddat al-ûlâ al-musytarakah*), suatu eksistensi non-fisik yang merupakan produk abadi materi langit. Dari zat diri Tuhan keluar intelek pertama dan seterusnya, sedangkan dari materi pertama muncul "sumber" wujud-wujud material, yaitu api, udara, air, dan tanah. Selanjutnya, dari campuran keempat materi awal tersebut muncul benda-benda lainnya sehingga wujud-wujud potensial memperoleh eksistensinya secara aktual. Konsep Al-Farabi tentang empat materi awal ini mengingatkan kita pada pemikiran para filosof Yunani kuno, seperti Thales (625–546 SM), Anaximandros (611–547 SM), Anaximenes (570–500 SM), dan Heraclitus (540-480 SM). Menurut Thales, zat pencipta alam adalah air, menurut Anaximandros adalah udara, menurut Anaximenes adalah tanah, dan menurut Heraklitos adalah api.[23]

---

19 Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*.. hlm. 118.

20 Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, (ed.) Muhsin Mahdi (Beirût: Dar al-Masyriq, 1970), hlm. 127.

21 Al-Farabi, *Mabâdi'*… hlm. 108.

22 Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâ'il*… hlm. 57.

23 Harun Hadiwijono*, Sari Sejarah Filsafat Barat, I* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 15–31.

Teori potensi Al-Farabi tersebut ternyata kemudian diulang oleh Ibn Arabi dua abad kemudian. Menurutnya, semua yang ada dalam semesta (wujud-wujud aktual), dalam segala keadaannya, pada awalnya telah ada secara potensial dalam ilmu Tuhan yang disebut disebut *al-a`yân al-tsâbitah.* Tidak ada satu pun yang lepas dari rencana yang telah ditetapkan Tuhan dari permulaannya. Realitas-realitas aktual tidak lain adalah aktualisasi dari *al-a`yân al-tsâbitah* tersebut sehingga apa yang ada dalam pikiran Tuhan tidak berbeda dengan entitas-entitas yang tampak riil dalam semesta. Satu-satunya yang membedakan hanya dari aspek kualitas, yaitu bahwa realitas potensial dalam pikiran Tuhan tidak berwujud konkret dan bebas dari ruang dan waktu, sedangkan yang disebut kedua bersifat konkret serta terikat dengan ruang dan waktu.[24]

Selanjutnya, wujud-wujud aktual tersebut oleh Al-Farabi diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*), dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*murakkab `an al-thabi`iyyah wa al-irâdiyyah)*. Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya tidak disebabkan oleh kehendak manusia, seperti mineral, tumbuhan, dan binatang; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia, seperti kedisiplinan dan perbuatan-perbuatan manusia yang merupakan produk dari pilihan-pilihan; wujud campuran adalah wujud-wujud yang dihasilkan dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti pertanian dan industri.[25]

Menurut Al-Farabi, wujud hasrati mencakup juga keadaan-keadaan jiwa manusia, kegiatan-kegiatan spiritual, mental, dan fisik manusia. Apa yang dimaksud sebagai keadaan jiwa adalah kebaikan dan kejahatan. Kebajikan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik, sedangkan kejahatan adalah keadaan jiwa yang mendorong melakukan perbuatan jahat.[26] Manusia bisa tampil baik dan jahat karena jiwanya merangkum semua bentuk jiwa, mulai dari jiwa irasional binatang sampai jiwa intelek-intelek metafisik sehingga kualitas jiwa manusia dan aktivitasnya merentang dari jenis jiwa terendah sampai jenis tertinggi.

Meski demikian, dalam perspektif ontologis, kegiatan intelektual manusia tetap lebih rendah dibanding kegiatan intelektual wujud-wujud matafisis. (1) Objek kegiatan manusia memang lebih rendah. Meski ia bisa berpikir seperti

[24] Ibn 'Arabi, *Futûhât al-Makkiyah*, IV (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 128.
[25] Al-Farabi, *Mabâdi'*... hlm. 106.
[26] *Ibid.*, hlm. 206.

jiwa wujud metafisis, tetap saja objek kajiannya tidak beranjak dari benda-benda bumi atau sesuatu yang tidak jauh dari itu. (2) Kegiatan manusia hanya dapat dijalankan dengan bantuan berbagai alat. Artinya, manusia membutuhkan bantuan materi dalam upaya merealisasikan kegiatannya, berbeda dengan kegiatan wujud metafisis yang tidak butuh.

Akan tetapi, dibanding dengan kegiatan binatang yang tidak berpikir, secara umum, aktivitas manusia tetap lebih unggul. Jiwa berpikir yang merupakan jiwa paling utama kegiatan spiritual dan rasional manusia menjadi lebih unggul. Bahkan, dalam jenis kegiatan ini, yang sama-sama dimiliki manusia dan binatang, aktivitas manusia tetap superior karena secara umum apa yang di lakukan manusia tidak sembarangan, melainkan atas dasar pilihan-pilihan dan karakter moral, sehingga merupakan tindakan-tindakan terdefinisi dan tertentu.[27] Aktivitas manusia, sebagai individu atau kolektif, mencerminkan tingkat organisasi dan kesengajaan lebih tinggi dibanding aktivitas binatang. Jelasnya, aktivitas manusia, meski tidak bisa menyamai derajat wujud metafisis, tetapi ia tetap lebih tinggi daripada binatang, karena adanya hasrat yang disebut pilihan, yang muncul dari pertimbangan rasional.

C. Tercipta secara Emanasi

Emanasi adalah salah satu pemikiran penting Al-Farabi berkaitan dengan realitas wujud (ontologi). Teori ini berusaha memecahkan masalah-masalah yang dilontarkan Plato (427–347 SM) dan Aristoteles (384–322 SM), yakni hubungan antara Tuhan yang gaib dengan alam yang empiris, antara substansi dan aksidensi, antara yang tetap dan yang berubah, antara yang Esa dan yang banyak.[28] Menurut Athif Iraqi dan Majid Fakhri, Al-Farabi adalah filosof Muslim pertama yang berbicara tentang emanasi (*faidh*) secara sempurna, jelas, dan lengkap.[29]

Menurut Al-Farabi, seluruh realitas yang ada ini, spiritual maupun material, muncul dari Yang Pertama atau Sebab Pertama lewat pancaran (*faidh*) seperti seberkas sinar keluar dari matahari atau panas muncul dari api. Pancaran atau emanasi ini memunculkan wujud-wujud secara berurutan dan berjenjang. Maksudnya, wujud-wujud yang muncul tersebut tidak berada pada derajat yang

[27] *Ibid.*, 127-8.

[28] Ibrahim Madkur, 'Al-Farabi', dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philospohy, I* (New Delhi: Low Price Publications, 1995), hlm. 458. Majid Fakhri, *Al-Farabi*... hlm. 78.

[29] Ibrahim Madkur, *Ibid*; Athif Iraqi, *Tsaurah al-`Aql*... hlm. 110.

sama melainkan bertingkat-tingkat secara hierarkis, di mana wujud yang keluar lebih dahulu dan dekat dengan Sebab Pertama dianggap lebih mulia dibanding wujud-wujud lain yang baru muncul kemudian, dan begitu seterusnya; semakin jauh dari Sebab Pertama berarti semakin rendah nilai dan posisinya.[30]

Yang Pertama (*al-awwal*) atau Sebab Pertama (*al-sabab al-awwal*) tersebut, dalam perspektif teologi Islam, adalah Allah Swt. Sebab Pertama ini, menurut Al-Farabi, adalah wujud niscaya, tidak terkira kemuliaannya, tidak punya sekutu, berdiri sendiri, tidak terhingga, dan sama sekali transenden dalam hubungannya dengan wujud-wujud yang lain. Dalam beberapa karyanya, Al-Farabi menyebut 13 sifat bagi Tuhan: (1) tidak punya sekutu (*wâhid*); (2) tidak terkira kemuliaannya (*afdhal al-wujûd*); (3) tidak kenal istilah ada dan tiada (*nafy al-`adam wa al-dhid*), karena dua istilah tersebut hanya ada di alam bawah; (4) azali dan kekal (*al-azaliyah wa dawâm al-wujûd*); (5) bebas dari materi dan bentuk (*al-khalw min al-mâdah wa al-shûrah*); (6) bebas dari sebab efisien dan sebab final (*al-khalw min al-fâ`il wa al-ghâyah*); (7) mengetahui (*al-`alîm*); (8) Bijaksana (*al-hakîm*); (9) benar (*al-haq*); (10) mulia dan agung (*al-`uzhmah wa al-jalâl*); (11) pencinta pertama sekaligus yang tercinta pertama (*`âsyiq awal wa ma`syûq awal wa mahbûb awal*).[31]

Semua sifat di atas bukan sebagai sifat-sifat yang dibubuhkan pada esensi Tuhan, melainkan justru sebagai bagian sejati dari esensi-Nya. Apa yang membedakan antara Dia dengan entitas lain secara logis adalah keesaan esensi-Nya, dan atas dasar itulah Dia ada.[32] Dan sejauh Dia bukan materi dan tidak pula dihubungkan dengan materi, maka pada dasarnya Dia merupakan intelek (*al-`aql*) (sifat ke-12). Lebih dari itu, ketika materi dipahami sebagai apa yang menghalangi bentuk untuk menjadi intelek aktual, maka apa yang sama sekali lepas dari materi pada hakekatnya adalah intelek aktual (*al-aql bi al-fi'l*). Seterusnya, ketika Dia tidak membutuhkan perantara (*agency*) dalam proses berpikir untuk memahami esensi-Nya sendiri, maka Dia berarti adalah objek akal

---

30 Al-Farabi, *Mabâdi'*... hlm. 96; Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah* (Beirût: Maktabah al-Kathulikiyah, 1964), hlm. 55.

31 Al-Farabi *Mabadi'*... bab I, hlm. 56 dan seterusnya; Al-Farabi, *`Uyûn al-Masâ'il*... hlm. 57-8; Al-Farabi, "Al-Madînah al-Fâdlilah" dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî* (Beirût: Dâr al-Masyriq, 1983), hlm. 57. Referensi lain, Athif Iraqi, *Tsaurah al-`Aql fî al-Falsafah al-`Arabiyah*... hlm. 110.99-106; Abd al-Karim Maraq, "Al-Ilahiyat `ind Al-Farabi", dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadharah al-Insâniyyah* (Baghdad: Dâr al-Hurriyah, 1976), hlm. 64–95.

32 Al-Farabi *Mabadi'*... hlm. 68.

(*al-ma`qûl*). Sehingga Dia adalah intelek yang berpikir tentang dirinya sendiri, *intellectum intelligens intellectum* (*al-`aql al-âqil wa al-ma`qûl*).[33]

Berikutnya, ketika kehidupan diartikan sebagai "tindakan memikirkan objek pengetahuan terbaik melalui kecakapan pengetahuan terbaik", maka pencapaian taraf kesempurnaan terakhir yang layak bagi entitas yang hidup, atau kemampuannya untuk menimbulkan apa yang menjadi miliknya yang pada dasarnya memiliki untuk timbul, maka Yang Pertama berarti juga adalah Yang Mahahidup (*al-h̲ayâh*) (sifat 13).[34]

Selanjutnya, berawal dari Yang Pertama atau Sebab Pertama tersebut—karena kelimpahan wujud dan kesempurnaan-Nya—mewujudlah seluruh tatanan wujud di alam semesta melalui suatu "keniscayaan alam" (*lazim dharûrah*) yang sama sekali tidak tergantung pada pilihan dan kehendak-Nya. Artinya, alam tidak menambah suatu apa pun kepada kesempurnaan Wujud Tertinggi dan tidak menentukan-Nya secara finalistik maupun teologik. Sebaliknya, alam semata-mata merupakan hasil dari suatu tindakan spontan dari kemurahan yang melimpah dari-Nya. Dalam proses pelimpahan itu sendiri, Yang Pertama tidak membutuhkan agen perantara, aksiden atau alat untuk memenuhi kreativitasnya yang mahabesar. Di pihak lain, tidak ada satu pun rintangan, baik internal maupun eksternal, yang dapat menghambat perkembangan yang tiada hentinya dari proses ini.[35]

Pertanyaannya, mengapa Sebab Pertama atau Wujud Pertama harus beremanasi atau mewujudkan wujud-wujud lain? Sebagian sarjana menjawab pertanyaan berdasarkan sebuah sebuah hadis qudsi yang menyatakan bahwa hal itu dilakukan agar keindahan dan kemuliaan-Nya bisa dilihat. Keindahan-Nya akan "tanpa arti" tanpa adanya wujud lain yang menyaksikan-Nya. *'Kuntu kanzan makhfiyyan fa ah̲babtu 'an u`rafa fa khalaqtu al-khalq likay u`rafa'* (Aku adalah Perbendaraan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk agar Aku dapat dikenali). Akan tetapi, menurut Al-Farabi, emanasi tersebut memang begitulah adanya tanpa ada tujuan-tujuan pribadi dari Tuhan, seperti demi kehormatan, kenikmatan, atau kesempurnaan, karena Tuhan adalah Mahasegalanya atas Dirinya sendiri. Ia tidak butuh yang lain.[36]

---

[33] *Ibid.*, 70.
[34] *Ibid.*, 76.
[35] *Ibid.*, 88-92.
[36] Al-Farabi, *Al-Madînah al-Fâdhilah*... hlm. 56.

Pancaran pertama dari Yang Pertama adalah intelek I, sebuah wujud yang berupa esensi murni bebas dari materi dan bentuk serta mempunyai kemampuan untuk memikirkan penciptanya di samping dirinya sendiri. Akibat dari tindakan memikirkan Yang Pertama lahirlah wujud ketiga, sedangkan dari usaha memikirkan esensinya sendiri muncullah langit pertama. Wujud ketiga yang merupakan intelek II memikirkan Yang Pertama dan memikirkan esensinya sendiri; dari memikirkan Yang Pertama melahirkan wujud keempat, sedangkan dari memikirkan esensinya sendiri memunculkan bintang-bintang. Wujud keempat yang merupakan intelek III memikirkan Yang Pertama dan dirinya sendiri; dari memikirkan Yang Pertama lahir wujud kelima, sedangkan dari memikirkan esensinya sendiri muncul planet Saturnus. Wujud kelima atau intelek IV memikirkan Yang Pertama dan dirinya sendiri; memikirkan Yang Pertama memunculkan wujud keenam dan dari pemikiran dirinya sendiri melahirkan bintang Yupiter. Wujud keenam atau intelek V memikirkan Yang Pertama dan esensinya sendiri; dari memikirkan Yang Pertama memunculkan wujud ketujuh dan dari pemikiran atas dirinya sendiri melahirkan bintang Mars. Wujud ketujuh atau intelek VI memikirkan Yang Pertama dan esensinya sendiri; dari Yang Pertama lahir wujud kedelapan dan dari esensinya sendiri muncul Matahari. Wujud kedelapan atau intelek VII memikirkan Yang Pertama dan esensinya sendiri; dari Yang Pertama lahir wujud kesembilan dan dari dirinya muncul bintang Venus. Wujud kesembilan atau intelek VIII memikirkan Yang Pertama dan dirinya sendiri; dari Yang Pertama lahir wujud kesepuluh dan dari esensinya muncul bintang Merkurius. Wujud kesepuluh atau intelek IX memikirkan Yang Pertama dan esensinya sendiri; dari Yang Pertama lahir wujud kesebelas dan dari dirinya muncul bulan. Terakhir, wujud kesebelas atau intelek X yang juga masih berupa esensi murni memikirkan Yang Pertama dan dirinya sendiri, tapi di sini tidak lagi melahirkan wujud berikutnya dan tidak juga memunculkan bintang-bintang.[37] Dengan adanya intelek X, rangkaian intelek kosmik berakhir, dan dengan bulan, rangkaian bola-bola langit yang gerakannya melingkar ditentukan oleh intelek tersebut.

Dengan konsep seperti itu, dalam pandangan Al-Farabi, setiap lingkungan langit berarti mempunyai intelek dan ruh yang merupakan sumber gerak. Ruh adalah penggerak lingkungan dan intelek adalah pemberi kekuatan gerak pada ruh. Ruh bergerak kepada kesempurnaan sesuai dengan kehendak intelek. Karena

[37] *Ibid.*, hlm. 100–104.

itu, hasrat ruh adalah sumber abadi dan perputaran intelek adalah juga hasrat abadi.[38] Gerakan-gerakan lingkungan tersebut, sebagaimana ditulis Ibrahim Madkur, disebabkan oleh semacam tarikan spiral di mana lingkungan yang lemah selalu ditarik oleh lingkungan yang lebih tinggi dan yang rendah senantiasa menghasratkan yang lebih tinggi dan semuanya menghasratkan Yang Satu, yakni Sebab Pertama yang sekaligus merupakan Pencinta dan Tercinta pertama.[39]

Selanjutnya, di bagian bawah wilayah samawi terletak wilayah bumi di mana proses emanasi berlangsung secara terbalik: dari yang tidak sempurna menjadi lebih sempurna, dan dari yang sederhana menjadi lebih kompleks, sesuai dengan aturan kosmologi. Pada tingkat paling rendah terdapat materi dasar, disusul empat unsur mineral (air, udara, tanah, dan api). Unsur-unsur itu, pertama-tama, bergabung untuk memunculkan suatu variasi dari benda-benda yang saling bertentangan. Benda-benda itu, pada tahap berikutnya, bergabung satu dengan lainnya untuk menghasilkan sekelompok benda-benda yang lebih kompleks yang mempunyai kecakapan-kecakapan aktif dan pasif. Proses-proses pertumbuhan ini, yang tunduk pada tindakan benda-benda samawi, terus-menerus menimbulkan entitas-entitas yang lebih tinggi dan lebih kompleks di dunia bawah bulan sehingga memunculkan tumbuh-tumbuhan, hewan, dan akhirnya manusia sebagai suatu hasil kombinasi terakhir. Dengan munculnya manusia yang merupakan miniatur kosmos, proses pertumbuhan hierarkis (emanasi) semesta menjadi sempurna.[40]

Teori emanasi Al-Farabi tersebut diambil dari ide emanasi Plotinus (284–269 SM) dipadukan dengan pemikiran Aristoteles tentang Sebab Pertama, ide-ide abadi Plato (427–347 SM), teori kosmos Ptolomeus (90–168 M), dan pendapat para filsuf Stoa tentang jiwa kognitif dan penyebarannya ke dalam tubuh-tubuh.[41] Menurut Plotinus, jagat raya dengan segala isinya ini mengalir keluar dari 'yang ilahi' yang laksana sumber harus mengalirkan segala sesuatu keluar atau laksana terang harus bersinar di dalam gelap. Karena itu, dunia dengan segala isinya adalah kekal dan sejak awal telah ada secara terpendam di dalam 'Yang Ilahi'. Pengaliran keluar ini terjadi sedemikian rupa sehingga semakin jauh dari sumber asalnya menjadi semakin berkurang kesempurnaannya.

[38] *Ibid.*, hlm. 118–120.

[39] Ibrahim Madkur, *Al-Farabi*... hlm. 458.

[40] *Ibid.*, hlm. 106–108.

[41] Abbas Mahmud Aqqad, *Al-Syaikh al-Ra`îs Ibn Sinâ* (Mesir: Dâr al-Ma`ârif, t.th.), hlm. 79; Deborah L. Black, "Al-Farabi" dalam Husein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 189.

Pengaliran terjadi secara bertahap atau bertingkat. Pertama adalah *nous* (ruh, ruh Ilahi, bukan Tuhan sendiri), yakni dunia ide, dunia ruh. *Nous* ini tidak sempurna, karena pada tahap ini 'Yang Esa' telah membedakan diri dalam dwitunggalan yang terdiri atas memikir dan pikiran, karya akal dan isi akal, atau subjek dan objek. Karya memikir di sini tidak sama dengan memikir yang mempunyai objek, tetapi justru perbuatan memikir yang tidak mempunyai objek yang ada di luar pikiran. Perbuatan memikir oleh Tuhan ini mempunyai dirinya sendiri sebagai objeknya, dan karena itulah 'yang ilahi' sadar akan dirinya bahwa Dia ada. Dia berpikir maka Dia ada, 'Yang ada' identik dengan 'Yang memikir'. *Nous* tidak sempurna karena di sini telah ada sesuatu yang dipikir, objek pemikiran di luar dirinya sendiri, yaitu ide.[42]

Tahap kedua adalah pengaliran jiwa (*psukhe*); jiwa dunia atau dunia yang bersifat jiwani. Perbedaannya dengan *nous*, jika *nous* adalah gambaran 'Yang Esa', maka *psukhe* adalah gambaran *nous*. Jiwa di sini mempunyai dua hubungan, yaitu hubungan dengan *nous* yang terang dan hubungan dengan materi atau benda-benda yang gelap. Sehingga, ia berfungsi sebagai penghubung antara *nous* dan benda. Sama halnya dengan *nous*, jiwa adalah suatu kedwitunggalan yang terdiri atas identitas dan perubahan, kesamaan dan variasi. Di antara jiwa dunia dan jiwa benda-benda terdapat jiwa-jiwa perorangan. Jiwa dunia dalam keseluruhannya hadir pada tiap jiwa, dan masing-masing seolah mendukung seluruh jiwa dunia dalam dirinya. Jiwa perorangan mewujudkan ungkapan jiwa dunia tersebut.

Tahap ketiga adalah pengaliran benda (*me on*), yaitu pelahiran benda riil lahir dari "Yang Ilahi" yang gaib sehingga dualisme antara dunia empiris (*zhâhir*) dan dunia metafisis (*bâthin*) menjadi tiada. Dengan konsep emanasi ini, roh maupun benda hanya mata rantai atau penghubung di dalam pengaliran segala sesuatu yang keluar dari Yang Ilahi. Meski demikian, keduanya tidak sama; benda adalah kegelapan yang di dalamnya terkandung sinar terang, yang dengan itu ia berarti telah membatasi sinar terang tersebut. Benda adalah lapisan dasar segala sesuatu yang tampak, tetapi ia sendiri tidak mempunyai realitas. Ia hanya berupa potensi, yaitu suatu kemungkinan yang memungkinkan segala sesuatu berada dalam ruang dan waktu tertentu sehingga masih butuh bentuk untuk mengaktualkannya. Bentuk terdapat pada jiwa dunia itu sendiri sepanjang ia dipandang sebagai Logos, sebagai idea dari dunia empirik. Penyatuan bentuk

[42] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat, I*... hlm. 67.

dan materi inilah yang menyebabkan munculnya jagat raya, yang hakikatnya ia hanyalah gambaran dari dunia idea.[43]

Ide tentang kesatuan dan kekekalan dunia di dalam zat Tuhan dari Plotinus tersebut tidak hanya memengaruhi Al-Farabi, tetapi juga berpengaruh pada para pemikir Muslim berikutnya, seperti Ibn Sina (980–1037 M) dan Ibn Arabi (1165–1240 M). Konsep ini telah mendorong Ibn Arabi melahirkan ajaran *Wah̲dat al-Wujûd* yang pada gilirannya kemudian mengilhami Hamzah Fansuri (w. 1607 M) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), dua tokoh sufi pantheis dari Aceh untuk menelorkan teori besar tentang proses penciptaan alam yang dikenal dengan teori *martabat tujuh*: *ah̲adiyah, wah̲dah, alam arwah, alam mitsal, alam ajsâm,* dan *insân.*[44]

Dengan demikian, secara keseluruhan, realitas ini dalam pandangan Al-Farabi terdiri atas wujud material dan spiritual, yang masing-masing terdiri atas enam tingkatan. Dua bentuk realitas tersebut muncul dari Sebab Pertama (Allah) lewat proses pancaran (*faidh*), di mana wujud spiritual muncul lebih dahulu disusul kemudian oleh wujud material, sehingga seluruhnya membentuk sebuah susunan realitas yang berjenjang dan hierarkis. Pembagian bentuk realitas seperti itu pada akhirnya mendorong Al-Farabi untuk menyatakan bahwa sarana pencapaian keilmuan tidak hanya bersifat eksternal dan internal tetapi juga intelek. Sebab, sarana-sarana eksternal hanya menjangkau objek-objek material dan sama sekali tidak mampu mencapai objek-objek spiritual.

D. Epistemologi

Konsep epistemologi Al-Farabi tidak lepas dari pemikiran metafisika dan gagasan emanasinya. Menurutnya, pengetahuan tidak bersumber pada rasio ataupun realitas, baik realitas empirik maupun non-empirik, melainkan dari Intelek aktif (*al-aql al-fa'âl*). Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua inteligensi. Intelek ini merupakan perantara adi-kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek manusia, Al-Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan.

---

43 *Ibid.*, hlm. 68.

44 Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik* (Yogyakarta: Bentang, 1989); Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI* (Jakarta: Gunung Mulia, 1985).

Mataharilah yang memberikan penyinaran pada mata yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang actual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka, melainkan juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, "cahaya" intelek aktif menyebabkan intelek potensial yang ada pada manusia meningkat menjadi intelek aktual, menangkap "cahaya" sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.[45]

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif ini dengan "ruh suci" (*rûh̲ al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Intelek aktif adalah "gudang" sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-h̲aqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bertemu dan bersatu dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) sehingga ia dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.[46]

Persoalannya, bagaimana manusia dapat bertemu dan menyatu dengan Intelek aktif? Menurut Al-Farabi, seseorang dapat bertemu dengan Intelek aktif jika dapat memaksimalkan potensi inteleknya sehingga mencapai Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*). Intelek perolehan adalah puncak kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan inteligensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak kekuatan fisik untuk aktivitas berpikirnya.[47] Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan bahwa (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang sempurna bentuk-bentuk pengetahuan, sedangkan intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari "kerja" lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan diri sedangkan kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial manusia.[48]

---

[45] Al-Farabi, "Maqâlah fî Ma'ân al-Aql", dalam *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. F. Dirterici (Leiden: E.J. Brill, 1890), hlm. 47; Al-Farabi, *Mabâdi'*... hlm. 199.

[46] Al-Farabi, "`Uyûn al-Masâ'il", dalam *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. F. Dirterici (Leiden: E.J. Brill, 1890), hlm. 64.

[47] Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma'ân al-Aql*... hlm. 45.

[48] *Ibid.*, hlm. 46.

Menurut Al-Farabi, setiap manusia sesungguhnya mempunyai "watak bawaan tertentu" yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan yang disebut intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*). Intelek ini berisi potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*). Namun, proses abstraksi dari intelek potensial itu sendiri tidak akan terjadi kecuali ada "cahaya" dari intelek aktif.[49] Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual tersebut. Menurut Al-Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk-bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka pada tahap kedua ia berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir inilah yang disebut "intelek perolehan". Intelek ini lebih tinggi dibanding intelek aktual, karena objeknya adalah bentuk-bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan imajinasi serta daya indra. Dengan demikian, intelek perolehan adalah "bentuk lebih lanjut" dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memosisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self-integable*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellective*).[50]

E. Penutup

Dari uraian di atas, ada beberapa hal yang disampaikan. Pertama, konsep metafisika Al-Farabi tidak hanya menunjuk soal wujud-wujud non-materi, sesuatu yang gaib atau sesuatu yang melampaui fisika (*mâ warâ'a thabî`ah*), seperti yang ada dalam teologi Islam umumnya, tetapi mencakup juga persoalan psikis, konsep-konsep yang ada dalam pikiran, bahkan epistemologis.

Kedua, dari sisi ontologis, pemikiran emanasi Al-Farabi tampak selaras dan konsisten, di mana tiap-tiap bagiannya saling terkait. Dimulai dari yang Esa, Sebab Pertama, secara hierarkis turun menuju ke sepuluh intelek yang kemudian melahirkan langit dan bumi yang merupakan wujud empiris dan plural. Artinya, di sini bisa diselesaikan perbedaan dua kutub yang saling berseberangan sehingga bisa dijelaskan keterkaitan antara Tuhan yang Esa dan wujud empiris yang plural, antara yang substantif dan aksiden, antara yang tidak bergerak dan yang berubah, yang merupakan persoalan pelik filsafat saat itu. Namun, harus pula disadari bahwa dengan konsep emanasi tersebut, Al-Farabi dapat jatuh pada kesimpulan

[49] Al-Farabi, *Mabâdi*... hlm. 198.
[50] Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma'âni al-'Aql*... hlm. 46.

bahwa Tuhan tidak mengetahui sesuatu yang partikular atau teperinci seperti pernah dituduhkan Al-Ghazali.

Ketiga, konsep Al-Farabi bahwa eksistensi manusia di bumi berada di antara wujud-wujud materi yang rendah dan wujud-wujud metafisik yang tinggi, akan bisa menggiring pada pemahaman bahwa manusia tidak akan bisa mencapai derajat paling utama di antara makhluk ciptaan. Jika asumsi ini benar, ia bisa berseberangan dengan konsep lain, khususnya soal kenabian dan konsep manusia sempurna (*insân al-kâmil*) yang sering diungkap oleh kaum sufis, yakni sosok manusia unggul yang mencapai derajat tertinggi melampaui segala ciptaan sehingga eksistensi dan tindakannya merupakan 'bayangan' Tuhan di bumi.

Keempat, dalam konsep emanasi Al-Farabi yang hanya sampai tingkat ke-11, mengapa hanya 11? Apakah ini murni hasil renungan filosofisnya atau karena pengaruh doktrin *imâmah* dalam teologi Syiah? Richard Netton menduga Al-Farabi termasuk seorang pemikir dari kalangan Syiah,[51] karena Bani Hamdan (890–1004 M) penguasa Aleppo dan Mosul yang memberi fasilitas dan mendukung kegiatan ilmiah Al-Farabi adalah pengikut mazhab Syiah. Juga, pemikiran dan elite politik Syiah, sebenarnya, masih mengontrol secara efektif jalannya roda pemerintahan pusat di Baghdad sampai menjelang kematian Al-Farabi.

[51] Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Routledge, 1998), hlm. 2.

III

HIERARKI NILAI REALITAS

Pemikiran Al-Ghazali (1058-1111 M)

Plato (429–347 SM) dan neoplatonik yang idealis menganggap bahwa yang substantif adalah sesuatu yang ada dalam ide, metafisik, dan ini bersifat universal. Sebaliknya, Aristoteles (384–322 SM) menilai bahwa yang esensial adalah yang objektif, empirik, dan ini partikular.[1] Al-Ghazali menerima kedua prinsip pemikiran ini sekaligus dan menggabungkannya sebagai satu kesatuan tetapi menolak masing-masingnya sehingga lahir konsep baru, yaitu realitas yang empiris sekaligus metafisik, partikular sekaligus universal. Akan tetapi, kesatuan realitas tersebut tidak bersifat "satu" dan sama tetapi berbeda dan berjenjang, dan susunan hierarki masing-masing realitas tersebut ditentukan oleh nilai dan hubungannya dengan yang mahanilai.

A. Riwayat Hidup

Al-Ghazali, *algazel*, lengkapnya Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Al-Thusi Al-Ghazali, lahir di Thus, dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki *Al-Ghazâlî*.[2] Pendidikan awalnya di Thus, lalu di Jurjan, dalam bidang hukum

[1] M. Al-Bahi, *Al-Jânib al-Ilâhi min al-Tafkîr al-Islâmî* (Mesir: Dar al-Katib al-Arabi, 1967), hlm. 354-5.

[2] Nama aslinya hanya Muhammad. Nama Abu Hamid diberikan kemudian setelah ia mempunyai putra bernama Hamid yang meninggal ketika masih bayi. Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali,* Terj. Johan Smit (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 20.

(*fiqh*) di bawah bimbingan Abu Nasr Al-Ismaili (1015–1085 M).[3] Pada usia 20 tahun, ia pergi ke Nisabur untuk mendalami fiqh dan teologi pada Al-Juwaini (1028–1085 M) yang kemudian menjadi asisten gurunya sampai sang guru wafat.[4] Yang perlu dicatat, Al-Juwaini adalah tokoh yang punya peran penting dalam memfilsafatkan teologi Asy`ariyah. Menurut Tajuddin Al-Subki (w. 1379 M),[5] Al-Juwaini inilah yang mengenalkan Al-Ghazali pada filsafat termasuk logika dan filsafat alam lewat disiplin teologi.

Selain mendalami fiqh dan teologi, di Nisabur, Al-Ghazali juga belajar dan melakukan praktik tasawuf dibimbing Abu Ali Al-Farmadzi (w. 1084 M), tokoh sufi asal Thus, murid Al-Qusyairi (986–1072 M). Hanya saja, menurut Osman Bakar, pada saat pertama ini, Al-Ghazali tidak berhasil mencapai tingkat di mana sang sufi menerima inspirasi dari alam 'atas'. Ia juga mempelajari doktrin-doktrin Ta`limiyah hingga Al-Mustadzhir menjadi khalifah (1094–1118 M).[6]

Pada 1091 M, Al-Ghazali diundang oleh Nidham Al-Mulk (1063–1092 M), wazir dari Sultan Malik Syah I (1072–1092 M) untuk menjadi guru besar di Nidhamiyah, Baghdad.[7] Undangan dan penghormatan yang diberikan pihak penguasa kepada Al-Ghazali ini, menurut Osman Bakar, disebabkan penguasa dari kalangan Bani Saljuk (1037–1194 M) tersebut secara kebetulan sama-sama bermazhab Syafi`i (767–820 M) dalam fiqh dan Asy`ari (874–936 M) dalam teologi, di samping adanya tujuan-tujuan politis dari pihak penguasa, demi mengukuhkan kedudukannya.[8] Namun, lepas dari itu semua, selama di Baghdad ini Al-Ghazali berhasil menuntaskan kajiannya tentang teologi, filsafat, ta`limiyah, dan tasawuf. Masa-masa di Baghdad merupakan periode penulisan paling produktif. Akan tetapi, di sisi lain, perkenalannya dengan empat aliran ini ternyata justru menyebabkan Al-Ghazali mengalami krisis epistemologis yang kemudian memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya, lalu mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerussalem, Makkah, kembali ke Damaskus, dan terakhir ke Baghdad.[9]

---

3 Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy* (Waisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), hlm. 583; Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 52.

4 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 181.

5 Al-Subki, *Thabaqât al-Syâfi``iyah al-Kubrâ,* IV (Kairo: Maktabah al-Mishriyah, 1906), hlm. 103.

6 Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, *I* (Beirut: Dâr al-Syadr, t.th.), hlm. 98; Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 66.

7 J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam* (London: Routledge, 1980), hlm. 151.

8 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*... hlm. 180.

9 Khudori Soleh (Terj. & Pengantar), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UPN Press, 2010).

Setelah lama dalam pengasingan spiritual, setelah menyakinkan dirinya bahwa 'kaum sufilah orang yang menempuh jalan kepada Tuhan secara benar dan langsung', dan setelah merasa mencapai tingkat tertinggi dalam realitas spiritual, Al-Ghazali mulai merenungkan dekadensi moral dan religius pada komunitas kaum Muslimin saat itu. Bersamaan dengan itu, Fakhr Al-Mulk, penguasa Khurasan (1095–1113 M), memintanya mengajar di Nisabur, tahun 1105. Namun, di Nisabur ini Al-Ghazali tidak lama, hanya sekitar 5 tahun, karena pada tahun 1110 M ia kembali ke Thus.[10]

Di Thus, Al-Ghazali mendirikan madrasah dan sebuah *khanaqah* (biara sufi) bagi para sufi. Di sini ia menghabiskan sisa hidupnya sebagai pengajar agama dan guru sufi di samping mencurahkan diri dalam peningkatan spiritual. Al-Ghazali meninggal pada hari Ahad, 18 Desember 1111 M, di Thus, pada usia 53 tahun.[11]

Al-Ghazali banyak meninggalkan karya tulis. Menurut penelitian Saiful Anwar, setidaknya ada 72 karya tulis yang diwariskan Al-Ghazali, yang secara umum dapat dibagi dalam beberapa tema.[12] Karya al-Ghazali yang dianggap paling monumental adalah *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Religius), sebuah kitab yang ditulis untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi eksoterik dan esoterik Islam. Karyanya yang lain, dalam bidang filsafat dan logika, adalah *Mi`yâr al-`Ilm* (Standar Pengetahuan), *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan Para Filsuf), dan *Mihak al-Nadzar fî al-Manthiq* (Batu Uji Pemikiran Logis); dalam bidang teologi adalah *Qawâ'id al-`Aqâ`id* (Prinsip-prinsip Keimanan), dan *al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd* (Muara Kepercayaan); dalam bidang ushul fiqh adalah *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushûl* (Intisari Ilmu tentang Pokok-pokok Yurisprudensi) dan *Al-Mankhûl min `Ilm al-Ushûl* (Ikhtisar Ilmu tentang Prinsip-prinsip); dalam bidang tasawuf adalah *Al-Kimia al-Sa`âdah* (Kimia Kebahagiaan), *Misykât al-Anwâr* (Ceruk Cahaya-Cahaya); dalam kebatinan adalah *Qisthâs al-Mustaqîm* (Neraca yang Lurus) dan *Al-Mustadzhir.*[13]

B. Bentuk dan Sifat Realitas

Menurut Al-Ghazali, semua realitas yang ada ini, dari segi bentuknya, dapat dibagi dalam dua bagian: empirik atau alam indriawi (`*alam al-syahâdah*) dan

[10] *Ibid*,

[11] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*... hlm. 189.

[12] Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 69.

[13] Tentang karya Al-Ghazali secara lengkap, lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*... hlm. 189–196; Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 9-13.

metafisik atau alam tidak kasat mata (`*alam al-malakût* atau `*alam al-ghaib*).[14] Dua bentuk realitas ini tidak sama dan sederajat, tetapi berbeda dan berjenjang secara hierarkis. Perbandingan antara dua alam ini adalah seperti kulit dengan isinya, bentuk luar sesuatu dengan ruhnya, kegelapan dengan cahaya, atau kerendahan dengan ketinggian. Alam malakut disebut alam atas, alam ruhani, dan alam nurani, sementara alam syahadah adalah alam bawah, alam jasmani, dan alam gelap.[15]

Al-Ghazali lebih lanjut mengumpamakan perbandingan dan tingkat kedua alam ini dengan cahaya bulan yang menerobos masuk rumah lewat lubang angin dan jatuh di atas sebuah cermin yang membiaskan cahaya tersebut kepada dinding di depannya lalu membiaskan lebih lanjut ke lantai sehingga meneranginya.[16] Dalam perumpamaan ini, cahaya di lantai berasal dari dinding, yang berada di dinding berasal dari cermin, yang berada di cermin berasal dari bulan, dan yang berada di bulan berasal dari matahari yang merupakan sumber dari cahaya bulan. Keempat cahaya ini, berturut-turut, sebagian lebih tinggi dan lebih sempurna dibanding yang lain.

Menurut Al-Ghazali, realitas yang ada ini juga tersusun secara hierarkis sebagaimana hierarki cahaya di atas, di mana cahaya yang paling dekat dengan sumber cahaya pertama dinilai lebih utama dan sempurna dibanding cahaya-cahaya di bawahnya. Dimulai dari alam indra yang merupakan realitas paling bawah dan rendah, naik pada alam gaib pertama, naik pada alam gaib kedua, dan seterusnya sampai pada alam paling gaib dan bertemu dengan sumber pertama dan utama: Tuhan yang segala realitas ada dalam kekuasaan dan perintah-Nya.[17] Gagasan tentang hierarki realitas yang terdiri atas alam gaib dan indriawi ini, di mana alam gaib dinilai lebih tinggi karena dekat dengan sumber pertama, Tuhan, sesungguhnya tidak berbeda dengan gagasan hierarki wujud Al-Farabi (870–950 M) yang tecermin dalam teori emanasinya.

Tentang alam gaib sendiri yang disebut juga alam ilahiyah, meski tidak bisa disaksikan dengan mata indra, tetapi ia bisa disaksikan dengan mata hati (*al-bashîrah*) yang telah tersucikan. Menurut Al-Ghazali,[18] ketidakmampuan mata indra untuk menangkap realitas gaib disebabkan adanya kelemahan yang ada pada dirinya. Pertama, mata indra tidak mampu melihat dirinya sedang

[14] Al-Ghazali, "Misykât al-Anwâr", dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), 273.
[15] *Ibid.*, 274.
[16] *Ibid*.
[17] *Ibid*.
[18] *Ibid*, 271-272.

mata hati mampu mencerap dirinya juga sesuatu yang di luar dirinya. Mata hati mencerap dirinya sebagai 'yang memiliki pengetahuan dan kemampuan', dan ia mencerap 'pengetahuan yang dimilikinya', 'pengetahuan tentang pengetahuan yang dimilikinya tentang dirinya', dan seterusnya sampai tak terhingga. Ini kekhasan yang sama sekali tidak dimiliki oleh benda-benda lain yang mencerap dengan mempergunakan sarana lahiriah seperti mata.

Kedua, mata indra tidak dapat melihat sesuatu yang terlalu dekat atau terlalu jauh, sementara bagi mata hati, soal jauh dan dekat adalah sama. Dalam sekejap, mata hati bisa terbang ke langit dan pada kejapan berikutnya ia meluncur turun ke bumi. Bahkan, jika telah mencapai hakikat segala sesuatu, persoalan dekat dan jauh menjadi hilang. Ketiga, mata indra tidak dapat menangkap sesuatu yang dibalik *hijâb* (tabir) sementara mata hati bisa bergerak bebas, bahkan di sekitar *`arâsy* (singgasana Tuhan), *kursy,* dan segala sesuatu yang berada dibalik selubung langit. Bahkan, tidak ada sesuatu pun hakikat segala sesuatu yang terhijab bagi mata hati, kecuali ketika mata hati menghijab dirinya sendiri sebagaimana mata indra menutup dirinya dengan kelopak matanya.[19]

Keempat, mata indra hanya dapat menangkap bagian luar serta bagian permukaan segala sesuatu dan bukan bagian dalamnya atau hakikatnya, sementara mata hati mampu menerobos bagian dalam segala sesuatu dan rahasia-rahasianya, menangkap hakikat-hakikat dan ruh-ruhnya, menyimpulkan sebab-sebab, sifat-sifat, dan hukum-hukumnya. Kelima, mata indra hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas. Ia tidak mampu menangkap sesuatu yang terjangkau nalar dan perasaan, seperti rasa cinta, rindu, bahagia, gelisah, bimbang, dan seterusnya. Ia juga tidak mampu menangkap bunyi-bunyian, bau, rasa, dan sejenisnya. Jelasnya, mata indra tidak mempunyai jangkauan yang luas tetapi hanya terbatas pada alam warna dan bentuk; sesuatu yang menjadi bagian dari realitas paling rendah.[20]

Sementara itu, dari segi sifatnya, realitas juga dapat dibagi dua, yaitu aktual dan potensial. Wujud aktual adalah segala realitas yang mempunyai eksistensi di luar mental atau persepsi manusia. Ia mempunyai hakikat pada dirinya sendiri.[21] Realitas ini mencakup semua partikular, baik yang sensual (*ma<u>h</u>sûsât*), yakni segala materi dengan segala sifat fisiknya, seperti warna, bentuk, dan ukuran, maupun partikular non-sensual (*ghair al-mahsûsât*), yakni segala sesuatu yang ada

[19] *Ibid.*, hlm. 288–292.
[20] *Ibid.*, hlm. 271.
[21] Al-Ghazali, *Mi<u>h</u>ak al-Nazhar fi al-Manthiq* (Beirut: Dâr al-Nahdhah, 1996), 120.

dalam diri kita sendiri yang diketahui secara a priori, seperti potensi pancaindra, kemampuan, kehendak, akal, dan seterusnya.[22]

Sebaliknya, wujud potensial adalah segala realitas yang eksistensinya hanya ada dalam mental atau pikiran. Wujud ini terbagi dalam tiga bagian, yaitu *wujûd al-hissi, wujûd al-khayali,* dan *wujûd al-'aqli*. (1) *Wujûd al-hissi* adalah sesuatu dalam potensi indra sebagai 'sense datum', yakni hasil persepsi langsung indra terhadap objek, dan penampakan dunia luar pada indra yang—penampakan tersebut—bukan merupakan substansi objek yang sesungguhnya melainkan hanya halusinasi, seperti apa yang dilihat orang tidur dan orang sakit. (2) *Wujûd khayali* adalah gambar sebuah objek yang ada dalam potensi khayal (*common sense*). Maksudnya, data yang sudah terinternalisasi dalam mental dan disimpan dalam potensi memori seseorang. Kedua wujud ini oleh kaum realisme kritis dipandang sebagai 'sense data' yang menghubungkan pikiran subjek dengan objek. (3) *Wujûd al-'aqli* adalah makna abstrak yang ditangkap oleh rasio dari sebuah objek berdasarkan 'sense data' (*wujûd al-hissi* dan *wujûd al-khayali*) tetapi sudah terlepas dari pengaruh indra dan khayal itu sendiri, seperti pemahaman bahwa hakikat manusia adalah hewan berpikir.[23]

Menurut Saiful Anwar,[24] konsep Al-Ghazali tentang wujud aktual dan potensial tersebut diambil dari pemikiran Al-Farabi dan Ibn Sina, yang sekarang dikembangkan oleh penganut realisme kritis di Barat. Menurut mereka, eksistensi objek bebas dari pengetahuan tetapi memiliki hubungan langsung di antara subjek dengan objek sehingga ada tiga komponen dalam proses pembentukan pengetahuan; pikiran atau *subjek* yang mengetahui, *objek* yang diketahui dengan segala kualitas primernya, dan *sense data* yang menghubungkan pikiran subjek dengan objek. Teori ini memungkinkan kita untuk menjelaskan soal ilusi, halusinasi, dan berbagai macam kesalahan persepsi sensual, karena *sense data* bisa mengalamai distorsi.[25]

Selanjutnya, dalam kaitannya dengan ontologis, wujud aktual dan potensial ini berhubungan dengan 'kontingensi' dan 'necessitas'. Menurut Al-Ghazali, tidak berbeda dengan Al-Farabi, wujud aktual adalah sesuatu yang telah ada secara konkret, nyata, yang disebut 'necessitas' (*wâjib al-wujûd*). Sementara itu, wujud potensial adalah sesuatu yang masih ada dalam konsep atau ide dan

[22] Al-Ghazali, *Mi`yâr al-'Ilm*, (ed.) Sulaiman Dunya (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hlm. 89–90.

[23] Al-Ghazali, "Fashl al-Tafrîqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah", dalam *Majmû`ah Rasâil* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 240.

[24] Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali*... hlm. 127.

[25] Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 332.

siap untuk menjadi wujud konkret yang mengenal ruang dan waktu. Namun, wujud potensial ini masih dalam posisi *mumkîn al-wujûd* (kontingensi), yang kemungkinan adanya tidak lebih kuat dari tidak adanya, sehingga ia akan tetap dalam kondisi seperti itu selama belum berubah menjadi realitas yang aktual.[26] Bagi Al-Ghazali, *imkân* (kontingensi) tidak ekuivalen dengan realitas dan *wujûb* tidak dengan simplisitas. Persoalan *imkân*, *wujûb* (*necessitas*), dan *imtinâ'* (kemustahilan) hanya hukum rasio yang tidak harus mempunyai objek secara aktual. Sebab, jika *imkâm* butuh sandaran realitas aktual berupa materi, maka kemustahilan juga membutuhkannya; sesuatu yang tidak bisa diterima nalar.[27]

C. Partikular dan Universal

Selanjutnya, dari segi kuantitas, realitas ini dapat dibagi dua, yaitu partikular (*juz'iyyât*) dan universal (*kulliyyât*). Partikular adalah wujud rinci yang diklasifikasikan berdasarkan atas 10 kategori Aristoteles: 1 substansi (*jauhar*) dan 9 aksiden (*`aradh*), yaitu kuantitas (*kammiyah*), kualitas (*kaifiyah*), relasi (*idhafah*), di mana (*aina*), kapan (*mata*), postur (*wadha'*), posesi (*lahu*), aksi (*an yaf`ala*) dan passi (*an yanfa`ila*).[28] Kategori-kategori yang ditolak kaum neo-platonis ini karena dianggap mereduksi genus dan spesies tersebut, justru diterima Al-Ghazali secara absolut, bukan karena taklid melainkan berdasarkan argumen rasional, yaitu bahwa 10 kategori tersebut benar-benar merupakan realitas objektif yang diketahui oleh akal maupun indra, dan tidak satu pun dalam wujud ini yang tidak tercakup di dalamnya.[29] Karena itu, tidak ada objek pengetahuan yang tidak masuk di dalam kategori ini dan tidak ada kata atau benda kecuali menunjukkan salah satunya.

Adapun realitas universal, Al-Ghazali membagi dalam dua bagian. Pertama, universal esensial (*dzâti*) yang mencakup genus (*jins*), spesies (*nau'*), dan *differense* (*fashl*). Kedua, universal aksidental (*`aradh*), baik yang khusus seperti tertawa pada manusia atau yang umum seperti sifat bergerak pada materi.[30] Universal esensial adalah makna abstrak tanpa melihat atribut-atribut luar yang menyertainya, sedangkan universal aksidental adalah konsep abstrak yang merupakan generalisasi dari adanya kesamaan-kesamaan dari partikular-

[26] Al-Ghazali, *Mi`yâr al-'Ilm*... hlm. 343-8.
[27] Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed.) Sulaiman Dunya (Mesir: Dâr al-Ma`ârif, t.th.), hlm. 118–123.
[28] Al-Ghazali, *Mi`yâr al-'Ilm*... hlm. 313.
[29] *Ibid.*, hlm. 326.
[30] *Ibid.*, hlm. 92–108.

partikular. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa yang pertama ada dalam konsep mental sekaligus dalam realitas aktual, yakni bahwa esensi dari universalisme tersebut memang benar-benar wujud alam realitas; sementara yang kedua hanya ada dalam konsep mental, tidak ada dalam realitas aktual, karena tidak mungkin sesuatu yang satu menjadi atribut bagi berbagai partikular lainnya dalam waktu yang bersamaan.[31]

Dengan konsep tersebut, maka yang dianggap universalisme dalam makna sesungguhnya (primer) adalah yang pertama, sedangkan universalisme kedua yang hanya ada dalam konsep mental adalah universalisme sekunder. Dengan itu pula maka konsep universal harus berkaitan dengan realitas partikular, karena dari partikular-partikular tersebut bisa muncul universal. Prosesnya, pertama-tama, indra memberikan data-data kepada daya khayal berupa kopian atas objek-objek sensual sesuai dengan realitas yang ada. Kopi ini kemudian diolah oleh daya khayal, diklasifikasi unsur-unsur persamaan dan perbedaannya dengan yang lain sehingga diketahui sifat-sifat esesial dan aksidentalnya, sifat umum dan khususnya. Dari satuan-satuan konsep ini, jika hanya berkaitan dengan satu objek tertentu dengan segala atribut yang menyertainya akan menghasilkan makna partikular; dan jika berkaitan dengan objek-objek yang lain dan lepas dari atribut-artribut aksidentalnya menghasilkan makna universal.[32]

Dengan konsep partikular-universal tersebut, Al-Ghazali dan (juga) Al-Farabi sesungguhnya dapat dianggap sebagai realis baru yang Platonik-Aristotelian tetapi tidak Aristotelian dan tidak Platonik. Al-Ghazali tidak disebut Aristotelian, karena ia masih mengakui adanya alam gaib sebagai realitas objektif metafisis, sesuatu yang tidak dikenal oleh Aristoteles; juga tidak disebut Platonik karena Al-Ghazali masih menganggap adanya substansi partikular, sesuatu yang tidak diakui oleh Plato. Al-Ghazali menggunakan konsep ini tidak hanya dalam metafisis tetapi juga menjadikannya sebagai landasan bagi hierarki ilmu dan prinsip-prinsip yurisprudensi (*ushûl al-fiqh*) yang digagasnya, yang kemudian hari dikembangkan lebih jauh dan serius oleh Al-Syathibi (1336–1388 M) dalam karyanya, *al-Muwâfaqât*.[33]

---

31 *Ibid.*, hlm. 93.

32 M. Baqir al-Sadr, *Falsafatunâ* (Beirut: Dâr al-Ma`ârif, 1989), hlm. 53.

33 Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 547-8.

D. Epistemologi

Gagasan Al-Ghazali tentang pengetahuan dan segala yang berkaitan dengannya tidak lepas dari pemikirannya tentang realitas yang bersifat hierarkis. Menurutnya, pengetahuan bersumber pada tiga hal, yaitu *kasyf* (intuisi), *wahyu* (al-Qur'an dan Sunnah Rasul), dan *`aql* (rasio). Ketiga sumber pengetahuan ini, meski dianggap satu kesatuan, berbeda dari segi kualitas sehingga membentuk hierarki sumber pengetahuan yang pada gilirannya juga membentuk hierarki pengetahuan yang dihasilkan. Pengetahuan melalui *kasyf* dinilai lebih jelas dibanding pengetahuan berdasarkan wahyu (*naql*) dan rasio. Perbandingan antara *kasyf* di satu sisi dengan *naql* dan rasio di sisi yang lain adalah sama dengan orang yang melihat bulan purnama secara langsung dengan orang yang melihatnya melalui bayangannya di dalam air. [34]

Sejalan dengan itu, berdasarkan pertimbangan atas tingkat kegunaan, juga kemudaratan sebuah disiplin ilmu dalam perspektif religius, Al-Ghazali membagi ilmu dalam lima hierarki hukum dalam pencariannya. Pertama, kategori *fardhu `ain*, yakni ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh setiap orang Islam, tidak boleh tidak, demi kebaikan dan keselamatannya di kehidupan kemudian (akhirat). Ilmu yang masuk dalam kategori ini mengacu pada ilmu-ilmu yang mengarah pada jalan menuju pada keselamatan hidup sesudah mati (*`ilm tharîq al-âkhirah*).[35] Meski demikian, pelaksanaan tugas mencari ilmu fardhu `ain ini harus disesuaikan dengan tingkat kebutuhan (jangka panjang dan pendek) dan kemampuan diri sendiri.

Ilmu-ilmu fardhu `ain berkenaan dengan tiga hal, yaitu (1) *i`tiqad* (hal-hal yang wajib diimani dan diyakini), (2) *`amalan* (yang harus dikerjakan), (3) *larangan* (penghindaran diri).[36] Kewajiban untuk mencari pengetahuan tentang ketiga aspek kehidupan ini disyaratkan oleh munculnya perkembangan-perkembangan baru dan lingkungan-lingkungan yang berubah dalam kehidupan individu.[37] Mengenai *i`tiqâd* (kepercayaan), doktrin-doktrin dasar yang harus dipelajari oleh seseorang harus tetap atau sama sepanjang hayatnya, meski pengetahuan tersebut mungkin bisa berubah, makin mendalam atau terlanda kebimbangan. Dalam pada ini, jika keimanan seseorang dilanda keraguan, ia wajib mencari pengetahuan yang dapat menghilangkan keraguan tersebut.

[34] Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 123.
[35] Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), hlm. 26.
[36] *Ibid.*, hlm. 27.
[37] *Ibid.*, hlm. 28.

Mengenai amalan wajib, seperti shalat, puasa, dan membayar zakat, kewajiban untuk memperoleh pengetahuan tentang hal ini sebagian ditentukan oleh waktu. Misalnya, seseorang tidak diwajibkan untuk mempelajari ilmu tentang puasa hingga menjelang Ramadhan, saat mengamalkan puasa. Begitu pula yang terjadi pada soal-soal larangan, misalnya, orang bisu tidak wajib mengetahui apa yang haram dalam ucapan. Demikian pula orang buta, tidak wajib mengetahui hal-hal yang haram untuk dilihat.[38]

Al-Ghazali membagi ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardhu `ain ini dalam dua bagian, yaitu ilmu esoterik (*`ilm al-mukâsyafah*) dan ilmu eksoterik (*`ilm al-mu`âmalah*).[39] Ilmu *mukâsyafah* adalah ilmu batin yang berusaha untuk menyingkap atau memahami makna-makna yang tersembunyi, seperti makna kenabian, makna wahyu, malaikat, mizan, shirat, bagaimana setan berbenturan dengan malaikat, dan seterusnya.[40] Meski demikian, karena ia bersifat esoterik, pencariannya tidak diwajibkan atas setiap individu Muslim, tetapi hanya ditujukan kepada minoritas orang yang layak dan cakap dalam jalan spiritual; dan karena bersifat individual pula, ilmu-ilmu esoterik (*kasyf*) ini tidak masuk dalam daftar klasifikasi keilmuan yang dibuat Al-Ghazali sehingga tidak bisa ditampilkan dalam penyusunan hierarki yang dibuat.

Ilmu *mu`âmalah* adalah ilmu yang mengatur praktik-praktik kebaktian (*`ibâdah*) yang mencakup doktrin dan praktik sekaligus. Ilmu yang berhubungan dengan doktrin adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun iman atau tiang-tiang mendasar dari iman Islam dan doktrin-doktrin fundamental yang diturunkan darinya. Ilmu-ilmu ini dicari karena menyelamatkan jiwa dan demi kebahagiaan di hari kelak. Sementara itu, ilmu praktik kebaktian yang berhubungan dengan praktik religius adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun Islam dan hal-hal tentang kewajiban manusia kepada jiwanya sendiri (*`ilm al-akhlâq*).[41]

Kedua, kategori *fardhu kifâyah*, yaitu segala ilmu yang sama sekali tidak boleh diabaikan dalam upaya penegakan urusan duniawi, seperti fiqh (yurisprudensi) dan kedokteran.[42] Ilmu-ilmu tersebut jika tidak dikuasai oleh seorang pun akan membuat masyarakat mengalami kesulitan, sementara jika sudah dikuasai oleh sebagian orang dan dalam jumlah yang cukup maka kewajiban pencariannya

[38] *Ibid*.
[39] *Ibid*., hlm. 33.
[40] *Ibid*., hlm. 33.
[41] Al-Ghazali, "Al-Risâlah al-Ladûniyah", dalam *Majmû`ah Rasâ`il*... hlm. 222.
[42] Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm*... hlm. 29.

pada orang lain telah gugur. Karena itu, dalam pencariannya, berbeda dengan ilmu-ilmu fardhu `ain yang dianggap terpuji secara total dan yang semakin didalami semakin baik dan terpuji, menurut Al-Ghazali, pengetahuan yang masuk dalam kategori fardhu kifayah justru harus dicari hanya dalam suatu batas tertentu, yaitu batas kecukupan. Dalam rumusan Al-Ghazali,[43] karena batas kecukupan ini bervariasi menurut individu, disiplin, dan kebutuhan masyarakat yang berubah. Apa yang dimaksud batas kecukupan dalam hal ilmu-ilmu fardhu kifayah secara umum meliputi tiga hal. (1) Ilmu-ilmu kategori fardhu kifayah tidak boleh dipelajari melebihi batas apa yang dipelajari dari ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardhu `ain. Artinya, orang yang mempelajari ilmu fardhu kifayah harus senantiasa menjaga keunggulan dan prioritas ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardhu `ain. (2) Orang yang mempelajari ilmu-ilmu kifayah harus benar-benar mengalami kemajuan bertahap dalam studi yang dilakukan atas ilmu-ilmu kategori ini. (3) Orang harus menahan diri untuk mempelajari ilmu-ilmu tersebut jika telah dipelajari orang lain dalam jumlah yang cukup. Dalam pandangan Al-Ghazali,[44] perolehan sebuah ilmu terdiri atas tiga tingkatan, yaitu terbatas (*iqtishâr*), cukup (*îqtishâd*), dan tingkat lanjut (*istiqshâ`*). Ilmu-ilmu yang ada dalam kategori fardhu kifayah tidak boleh dikejar hingga keluar dari batas dua derajat yang pertama.

Menurut Al-Ghazali, ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu kifayah* terdiri atas empat jenis, yaitu: *ushl* (pokok), *furû`* (cabang), *muqaddimât* (prasarana), dan *mutammimât* (pelengkap).[45] Ilmu yang termasuk dalam kelompok prinsip (*ushûl*) adalah tafsir, hadis, ijma, dan atsar sahabat; yang masuk dalam kelompok *furû`* adalah ilmu-ilmu yang menjadi bagian ilmu prinsip (*ushûl*) tetapi tidak bisa dipahami secara langsung (tekstual) tetapi bisa dicerap oleh akal; yang masuk dalam kelompok *muqaddimât* adalah seperti ilmu bahasa dan ilmu nahwu yang merupakan alat untuk memahami kitab Allah, Al-Quran; yang masuk dalam kelompok *mutammimât* antara lain pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, *`âm* dan *khâs*, ilmu tentang para periwayat hadis, dan sejenisnya.[46]

Di samping empat jenis keilmuan di atas, ada beberapa ilmu lain yang secara eksplisit disebut oleh Al-Ghazali sebagai kategori fardhu kifayah. Ilmu-

---

[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, hlm. 29-30.

ilmu tersebut adalah kedokteran (*al-thib*) dan aritmetika (*al-hisâb*), juga politik (*al-siyâsah*), logika (*al-manthiq*),[47] ilmu teologi (*`ilm al-kalâm*), dan metafisika.[48] Beberapa dasar keterampilan dan industri, seperti pertanian (*al-fallâhah*), tekstil (*al-hiyâkah*), dan desain busana (*al-khiyâyah*), masuk juga dalam kategori fardhu kifayah.[49]

Ketiga, ilmu-ilmu dalam kategori *fadhîlah* (mengandung keutamaan) tetapi tidak mencapai tingkat fardhu. Misalnya, spesialisasi aritmetika, yang jarang sekali diperlukan tetapi bermanfaat dan memperkuat kadar yang diperlukan.[50]

Keempat, pengetahuan dalam kategori netral, tidak dilarang (*mubâh*). Misalnya, ilmu menggubah syair-syair sepanjang tidak menggunakan kata-kata vulgar atau tidak senonoh, ilmu sejarah untuk mencatat peristiwa-peristiwa penting dan sejenisnya.[51] Ilmu-ilmu lain yang disebut sebagai ilmu yang diperbolehkan (*mubâh*) adalah geometri,[52] astronomi, dan musik.[53]

Kelima, pengetahuan dalam kategori tercela (*madzmûmah*). Menurut Al-Ghazali,[54] semua ilmu pada dasarnya tidak ada yang tercela tetapi ia bisa menjadi tercela dalam kaitannya dengan manusianya, dengan adanya salah satu dari tiga sebab. (1) Ilmu-ilmu tersebut menyebabkan suatu kerusakan, baik bagi orang yang mempraktikkan ataupun kepada orang lain, seperti, ilmu sihir, dan jimat.[55] Dari sisi ilmunya sendiri, ilmu-ilmu seperti ini sebenarnya memang tidak tercela tetapi ilmu ini tidak menghasilkan apa pun kecuali untuk mencelakakan orang lain dan merupakan alat kejahatan bagi yang mempraktikkan. Padahal, sarana untuk menimbulkan kejahatan adalah sebuah kejahatan pula. Karena itulah, ilmu-ilmu seperti ini dianggap tercela atau jahat di samping aspek praktis dari ilmu-ilmu ini banyak yang bertentangan dengan syariat agama.

---

47 Tentang logika dalam kategori fardhu kifayah ini disimpulkan dari penegasan Al-Ghazali bahwa logika adalah disiplin ilmu yang sangat dibutuhkan ilmu kalam, padahal Al-Ghazali menganggap ilmu kalam sebagai kategori fardlu kifayah. Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm*... hlm. 36; Marmura, "Sikap Al-Ghazali terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 6, Oktober 1992.

48 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*.... hlm. 241. Menurut Bakar, pemasukan metafisika dalam kategori fardhu kifayah ini didasarkan kenyataan bahwa Al-Ghazali tidak menganggap metafisika sebagai ilmu rasional terpisah, tetapi sebagai bagian dari ilmu-ilmu religius terpuji.

49 Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm*... hlm. 29.

50 *Ibid*.

51 *Ibid*.

52 *Ibid.,* hlm. 36.

53 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*... hlm. 241. Menurut Bakar, Al-Ghazali membela musik sebagai sarana kehidupan religius dan kebaktian mistis, sebagai penunjang kenikmatan estetik yang menyenangkan sekaligus agen moral yang efektif.

54 Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 44.

55 *Ibid*.

Kedua, pengetahuan dianggap tercela jika bahaya yang ditimbulkan lebih besar dibanding manfaat yang bisa diambil, misalnya, *horoskop* (ilmu ramalan bintang).[56] Ketercelaan horoskop didasarkan atas beberapa alasan. Pertama, horoskop mengajarkan bahwa bintang-bintang tertentu mempunyai pengaruh atas berbagai kejadian di bumi. Menghubungkan suatu kebaikan atau kejahatan dengan pengaruh bintang-bintang bisa membahayakan akidah orang awam. Karena itu, syariat agama melindungi kesejahteraan religius dan spiritual komunitas Muslim secara keseluruhan dengan menyatakan bahwa horoskop adalah ilmu tercela. Kedua, adanya ramalan horoskop tentang kejadian masa depan dengan dasar sebab-sebab tertentu. Ramalan tersebut semata-mata murni terkaan dan tidak bisa ditentukan dengan keyakinan atau bahkan dengan kemungkinan sekalipun; kalaupun ternyata ramalan tersebut benar atau terbukti, maka itu hanya kebetulan sifatnya. Karena itu, horoskop dinilai tercela karena ketidaktahuan dan kejahilan ini. Ketiga, dengan semua sifatnya yang seperti itu, horoskop berarti tidak berguna sama sekali. Horoskop dianggap tercela karena ia hanya membuang-buang waktu dan hidup, sesuatu yang berharga bagi manusia. Menyia-nyiakan sesuatu yang berharga berarti tercela.[57]

Ketiga, sebuah ilmu dianggap tercela jika pencarian jenis pengetahuan tersebut tidak memberikan peningkatan pengetahuan secara nyata kepada orang yang mempelajari atau mempraktikkannya. Kriteria ini di contohkan Al-Ghazali dengan belajar ilmu yang remeh sebelum ilmu-ilmu yang penting, mempelajari rahasia-rahasia Ilahi bagi orang yang belum mempunyai syarat dan kemampuan untuk itu, yang akhirnya justru membingungkan dan membahayakan keimanan yang diyakininya.[58]

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa hal perlu disampaikan. Pertama, pembagian tentang bentuk dan tingkat kualitas alam oleh Al-Ghazali menjadi dua bagian, yakni alam atas dan bawah, yang masing-masing termanifestasikan oleh alam *malakût* yang bersih dan mulia dan alam dunia yang kasat mata dan rendah,

---

[56] *Ibid.,* hlm. 45.

[57] *Ibid.*, hlm. 45-46. Dalam hal pelarangan horoskop, Al-Ghazali bukan tokoh Muslim pertama. Seorang fuqaha dan teolog Andalus, Said Ibn Hazm (994-1064 M) telah melakukan hal yang sama terhadap ilmu horoskop. Hanya saja, bedanya dengan Al-Ghazali, Ibn Hazm menolak horoskop lebih didasarkan faktor keilmuan, yakni horoskop tidak bisa diuji secara ilmiah. Osman Bakar*, Hierarki Ilmu*... hlm. 243.

[58] Al-Ghazali, *I<u>h</u>yâ' Ulûm*... hlm. 46.

sesungguhnya, bukan ide baru. Para filsuf sebelumnya juga telah menyatakan hal itu, meski dengan format yang berbeda. Namun, yang berbeda dari Al-Ghazali, tingkatan ini tidak tersusun secara emanasi sebagaimana pemikiran filsafat, tetapi berdasarkan teori *imkân* yang biasa dikaji dalam teologi, yaitu bahwa alam dicipta dari sesuatu yang tiada (*creatio ex nihilo*).

Kedua, pemikiran Al-Ghazali tentang dua kutub realitas, partikular dan universal, yang keduanya sama-sama merupakan substansi yang mempunyai bangunan tersendiri tapi saling berkaitan, adalah gagasan yang genius. Dengan pemikiran ini, doktrin kaum teolog bahwa semesta diciptakan dari sesuatu yang tiada, *creatio ex nihilo*, bisa dijelaskan sehingga perbedaan antara doktrin teologi dan filsafat bisa diselesaikan. Namun, gagasan bukan tidak bisa dipersoalkan. Pada saatnya, konsep Al-Ghazali ini bisa dianggap syirik, ketika dihadapkan pada konsep kesatuan wujud Ibn Arabi (1165-1240 M).

Ketiga, pembagian eksistensi wujud, (1) aktual yang eksistensinya tidak hanya ada dalam mental, konsep, dan pikiran, tetapi konkret, nyata dalam wujud realitas dan (2) wujud potensial yang hanya ada dalam konsep, mental atau pikiran dan masih dalam posisi *imkân,* pada gilirannya akan bisa mengarah pada kesimpulan bahwa aksiden lebih penting dibanding substansi, karena aksiden itulah yang menentukan eksistensi sesuatu. Ini tidak berbeda dengan konsep Al-Farabi.

Di sisi lain, dengan konsep wujud potensial-aktual tersebut berarti pula bahwa segala yang konkret telah ada 'gambarannya' dalam pikiran, termasuk wujud semesta telah ada gambarannya dalam benak Tuhan sebagai wujud potensial. Al-Ghazali mengakui hal ini dan menamakan dengan *nasyiyah al-azaliyah* (kehendak azali). Ini berarti tidak berbeda dengan konsep 'keqadiman alam' dari filsafat Al-Farabi bahwa semesta ini telah ada wujudnya dalam pikiran Tuhan secara azali bersama keazaliaan-Nya. []

IV

PENGETAHUAN TENTANG KETERKAITAN WUJUD

Pemikiran Ibn Rusyd (1126-1198 M)

Pemikiran metafisika Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, menurut Fuad Al-Ahwani,[1] terdiri atas dua jenis: pemikiran tentang wujud dari Aristoteles (384–322 SM) dan pemikiran tentang Yang Esa dari Plotinus (205-270 M). Al-Farabi (870–950 M) cenderung pada Plotinus dan menyatukannya dengan ide Yang Esa dari Al-Quran sehingga menjadi Wujud Utama, Tuhan, lewat metode emanasi. Ibn Sina (980–1037 M) mengikuti jalan Al-Farabi meski dengan cara yang sedikit berbeda. Ibn Rusyd (1126–1198 M) yang datang kemudian, memilih Aristoteles dan membebaskan dirinya dari pengaruh neoplatonis.

Karena itu, sebagai pengikut Aristoteles, Ibn Rusyd memahami metafisika sebagai pengetahuan tentang wujud dalam maknanya yang mutlak. Pokok kajiannya terdiri atas tiga hal. Pertama, sesuatu yang dapat dirasa yang tercakup dalam 10 kategori Aristoteles. Kedua, prinsip-prinsip substansi dan hubungannya dengan prinsip pertama yang merupakan Penggerak Pertama. Ketiga, ilmu-ilmu tertentu untuk membetulkan cara-cara berpikir yang menyesatkan.[2] Namun, bagi Ibn Rusyd, di antara ketiganya hanya bagian kedua yang fundamental, sedangkan dua bagian lainnya berkaitan dengannya. Karena itu, ia mendefinisikan metafisika

---

1 Fuad Al-Ahwani, "Ibn Rusyd", dalam MM. Syarif (ed.), *Para Filosof Muslim*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 225.

2 *Ibid.*, hlm. 226.

sebagai ilmu yang mempelajari keterkaitan wujud-wujud yang ada, mengenai tatanan hierarkis penggerak mereka sampai pada Penggerak Pertama.[3]

A. Riwayat Hidup

Ibn Rusyd, *Averroes,* nama lengkapnya adalah Abu Al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126 M, dari keluarga bangsawan dan terpelajar.[4] Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwayatkan bahwa sejak dewasa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan membaca dan keilmuan kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.[5]

Pendidikan awalnya ditempuh di Kordoba. Di kota ini ia belajar tafsir, hadis, fiqh, teologi, sastra Arab, matematika, fisika, astronomi, logika, filsafat, dan kedokteran. Kota Kordoba sendiri saat saat itu dikenal sebagai pusat studi-studi filsafat, saingan kota Damaskus, Baghdad, dan Kairo di timur.[6]

Setelah menamatkan pendidikannya, tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil gubernur Seville untuk membantu reformasi pendidikan di sana.[7] Namun, menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi "kebangkitan" filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya`kub Yusuf (1135–1184 M), ia dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail (1105–1185 M) kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran-pikiran filsafat Aristoteles (384–322 SM). Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville. Pengangkatan ini berkaitan dengan kemampuannya dalam bidang hukum di samping kedekatannya dengan khalifah. Menurut Ibn Abi Usaibiah (1203–1270 M),[8] Ibn Rusyd sangat mumpuni dalam bidang hukum dan menjadi satu-satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al-Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan tentang sebab-sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fiqh) dan alasannya masing-masing dinilai sebagai karya terbaik di bidangnya.

[3] Ibn Rusyd, *Talkhîs Mâ Ba`d al-Thabî`ah,* (ed.) Osman Amin (Mesir: Dâr al-Kutub, 1958), hlm. 34.

[4] Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al-Ma`arif, t.th.), hlm. 8; M. Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl* (Mesir: Dâr al-Ma`ârif, t.th.), hlm. 5.

[5] Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabî wa al-Muslimîn* (Beirut: Dâr al-Kutub, 1991), hlm. 25.

[6] Fuad Al-Ahwani, *Ibn Rusyd*... hlm. 198-9. Menurut Imarah, Ibn Rusyd belajar kedokteran pada Abu Jakfar Harun (w. 1180 M). Imarah, *Muqadimah*... hlm. 5.

[7] Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), Terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart (London: Routledge, 1991), hlm. 55.

[8] Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Atibbâ',* III (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalus*... hlm. 24.

Setelah beberapa lama bertugas di Saville, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim agung di Kordoba, tahun 1182 M. Namun, beberapa bulan kemudian ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail (1105–1185 M) sebagai penasihat khalifah.[9] Pada 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya`kub Al-Manshur (1160-1199 M) naik takhta, Ibn Rusyd tetap tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi penasihatnya.[10] Menurut Urvoy, di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar-benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan-ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis pada masa-masa itu sehingga digelari 'sang pengulas' (*commentator*) oleh Dante Alighieri (1265-1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).[11] Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung lama. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada 1195 M, ia terkena *mihnah*, fitnah, sehingga dibuang ke Lucena, di kepulauan Atlantik, kemudian buku-bukunya dibakar di depan umum dan pemikirannya tentang filsafat dan sains dilarang untuk disebarkan, kecuali kedokteran dan astronomi. Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.[12] Pada 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya dibawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.[13]

Ibn Rusyd meninggalkan banyak karya tulis. Ernert Renan (1823–1892 M) yang melacak karya-karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra, dan 11 buah dalam ilmu-ilmu lain.[14] Penulis sendiri menemukan 117 buah karya Ibn Rusyd. Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran atas karya-karyanya pada 1195 M, kebanyakan karya yang sampai kepada kita saat ini hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.[15] Karya-karya tersebut secara garis

---

9 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*)... hlm. 57 dan 63.

10 Ibn Abi Usaibiyah, *Uyûn al-Anbâ`*, III, hlm. 123.

11 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*)... hlm. 63; Fuad Ahwani, *Ibn Rushd*... hlm. 543.

12 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* Terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 108; Hanna al-Fakhuri, *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah*, II (Beirut: Dâr al-Ma`ârif, 1958), hlm. 385.

13 Imarah, "Muqaddimah", hlm. 7.

14 Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*, Terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir (Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1957), hlm. 79-93.

15 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al-Andalusi,* hlm. 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*... hlm. 116.

besar dapat diklasifikasikan dalam beberapa tema: logika, fisika, metafisika, teologi, dan astronomi.

Karya-karya Ibn Rusyd dalam bidang logika, antara lain, Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), dan Analitika Posterior (*al-Burhân*); bidang fisika, *Talkhîsh Kitâb al-Thabî`î lî Aristhûthâlîs* (Uraian Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlis* (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles), dan *Talkhîsh Kitâb al-Kaun wa al-Fasâd li Aristhûthâlîs* (Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles); bidang metafisika, *Syarh Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah li Aristhûthâlîs* (Uraian Metafisika Aristoteles) dan *Maqâlah fî `Ilm al-Nafs* (Ilmu Jiwa); bidang teologi, *Kitâb al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî Aqâid al-Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al-Maqâl fîmâ bain al-Hikmah wa al-Syarî`ah min al-Ittishâl* (Mempertemukan Filsafat dan Syariat); bidang hukum, *Kitâb Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid); bidang astronomi, *Talkhîsh al-Atsâr al-Alawiyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al-Samâwî* (Uraian Benda-benda Langit), dan *Maqâlah fî Harakah al-Falak* (Gerak Langit).[16]

B. Pengertian Wujud

Menurut Ibn Rusyd, istilah *wujûd* menunjuk pada sesuatu (*al-asyyâ`*) yang mengacu pada bermacam arti: (1) bisa berarti sebab (*al-'illah*) yang mendahuluinya atau pengetahuan (*al-`ilm*) yang berkaitan dengan suatu jenis tertentu. Misalnya, kata "api" sebagai penyebab bagi segala sesuatu yang panas atau kata "panas" untuk menunjukkan segala sesuatu yang membara; (2) berarti esensi (*al-mâhiyah*) dari suatu seperti yang disampaikan Al-Farabi (870–950 M); (3) menunjuk pada kata-kata benar atau logis seperti yang dimaksud Ibn Sina (980-1037 M). Ibn Rusyd sepakat dengan Al-Farabi bahwa sesuatu yang ditunjuk dalam istilah wujud adalah realitas sesuatu, bukan pada sebab atau kata-kata logis.[17]

Karena itu, Ibn Rusyd tidak sepakat dengan istilah-istilah lain yang juga digunakan untuk menggantikan istilah *wujûd*, yaitu *al-huwiyyah* dan *al-syai`*. Menurutnya, *al-huwiyyah* adalah istilah umum yang digunakan Hunain Ishaq

[16] Uraian tentang riwayat hidup, karya, dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd di Eropa, juga kondisi sosial politik yang terjadi saat itu, lihat A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2011).

[17] Ibn Rusyd, *Tahâfut al-Tahâfut*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hlm. 568.

(809–873 M), penerjemah filsafat Yunani ke Arab, untuk menerjemahkan arti sesuatu yang ada (*to on*). Istilah ini bukan istilah baku bahasa Arab, melainkan istilah buatan atau turunan dari kata *huwa*, kata ganti orang ketiga tunggal, seperti istilah *al-rujûlah* dari akar kata *al-rajul*, sehingga maknanya menjadi tidak tepat untuk menunjuk pada sebuah realitas.[18]

Sementara itu, istilah *al-syai`* digunakan untuk menunjuk tentang segala sesuatu yang ada secara umum, subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Subjektif berarti sesuatu tersebut ada dalam pikiran (*fî al-nafs*), sedangkan objektif berarti sesuatu yang dimaksud ada di luar pikiran (*fî al-khârij*). Hanya saja, istilah ini terlalu umum mencakup yang subjektif maupun objektif, yang riil maupun tidak. Ibn Rusyd sendiri menggunakan istilah *al-syai'* untuk menunjuk realitas yang masih bersifat wacana dan subjektif, bukan objektif.[19] Berdasarkan pengertian yang diberikan atas istilah *al-maujûd* di atas, Ibn Rusyd selanjutnya menjelaskan lebih jauh tentang cakupan dari konsep wujud. Menurutnya, apa yang dimaksud dengan *wujûd* adalah, pertama, segala sesuatu yang wujud di luar pikiran atau yang diistilahkan dengan wujud objektif.

Akan tetapi, yang dimaksud wujud di luar pikiran ini bukan mengacu pada wujud fisik (*`ardh*) atau substansinya (*mâhiyah*) belaka, melainkan keseluruhan atau gabungan dari keduanya.[20] Artinya, apa yang disebut wujud dari suatu benda adalah kesatuan antara wujud fisik dan substansinya, antara eksistensi dan esensinya. Prinsip wujud Ibn Rusyd ini berbeda dengan konsep-konsep wujud lainnya yang biasanya hanya mengacu pada bentuk fisik (materialisme) atau substansi (idealisme) saja. Ibn Rusyd tidak sependapat dengan dua prinsip tersebut. Menurutnya, konsep ini tidak sepenuhnya benar karena suatu benda tidak hanya terdiri atas fisik saja atau esensi saja, tetapi ia adalah keseluruhan atau gabungan dari dua prinsip tersebut. Prinsip tentang keseluruhan ini penting untuk memahami konsep wujud Ibn Rusyd.[21]

Kedua, bentuk-bentuk universal yang dihasilkan dari abtraksi-abtraksi nalar atas benda-benda fisik. Pemahaman-pemahaman yang universal ini dalam pandangan Ibn Rusyd dianggap mempunyai wujud tersendiri secara objektif di luar pikiran (*khârij al-nafs*). Hanya saja, wujud-wujud ini hanya dapat dipahami oleh rasio, bukan dengan indra.[22] Secara ontologis, wujud universal ini adalah

[18] *Ibid.*, II, hlm. 570-1.
[19] Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Book, 1982), hlm. 93.
[20] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II… hlm. 571.
[21] Ibn Rusyd, *Metaphysics*… hlm. 94.
[22] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I… hlm. 207.

substansial sekaligus material sehingga secara teologis ia bersifat kekal sekaligus fana. Ia kekal dalam kaitannya dengan substansi tetapi fana ketika menjadi gabungan materi dan bentuk. Konsep universalitas ini penting untuk memahami konsep semesta Ibn Rusyd dan pandangannya tentang masalah hubungan antara Tuhan dan alam.[23]

Ketiga, proposisi-proposisi yang terbukti secara logis dan rasional. Menurut Ibn Rusyd, proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang digunakan sebagai landasan berpikir logis atau keputusan-keputusan (*qadhiyah*) yang dipahami mempunyai bentuk wujud tersendiri yang berbeda dengan dua macam wujud sebelumnya. Karena itu, ia dapat dimasukkan dalam apa yang dimaksud dengan istilah wujud.[24]

Dengan demikian, apa yang dimaksud dengan wujud dalam konsep Ibn Rusyd mencakup tiga hal utama, yaitu wujud-wujud objektif di luar pikiran, wujud-wujud universal yang bersifat metafisis, dan proposisi-proposisi logis dalam pikiran.

C. Bentuk dan Sifat Realitas

Menurut Ibn Rusyd, realitas ini dari segi bentuknya ada dua bagian, yaitu wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*) dan wujud terindra (*al-maujûd al-ma<u>h</u>sûs*). Wujud terpisah adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap intelek (*intellegible* atau *al-ma`qûlât*) dan bersifat metafisis non-materi, sedangkan wujud terindra adalah wujud-wujud fisik yang bersifat empirik indriawi (*al-ma<u>h</u>sûs*). Wujud-wujud empirik berpuncak pada benda-benda langit (*al-jirm al-samâwî*) sedangkan wujud-wujud terpisah berpuncak pada sumber pertama (*al-mabda' al-awâl*).[25]

Wujud-wujud terpisah yang bersifat metafisis itu terdiri atas beberapa tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah Swt. sebagai Sumber Pertama (*al-mabda' al-awâl*) yang dari-Nya muncul wujud-wujud terpisah (*al-maujûd al-mufâriq*). Wujud-wujud terpisah ini yang sepenuhnya berupa *al-ma`qûlât* (*intellegible*), mengikuti kosmologi Cladius Ptolemy (90–168 M), terdiri atas 38 intelek penggerak (*al-mu<u>h</u>arrik*) yang terbagi dalam 7 lingkungan langit.[26] Tingkat di

---

23 Ibn Rusyd, *Metaphysics*… hlm. 66.
24 Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*… hlm. 97.
25 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I… hlm. 296.
26 *Ibid.*, I, hlm. 321; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983), hlm. 289.

bawahnya adalah jiwa-jiwa (*al-nufûs*), disusul *hayûlâ* dan *shûrah. Hayûlâ* adalah materi pertama pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedangkan *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.[27]

Menurut Ibn Rusyd, dua tingkat pertama yaitu Allah dan wujud-wujud terpisah penggerak benda langit, semuanya merupakan wujud-wujud murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedang tiga tingkat terakhir, yaitu *nufûs*, *hayûlâ*, dan *shûrah*, ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, secara hierarkis dan urutan kualitas, wujud-wujud terpisah hanya bekerja menggerakkan benda-benda langit, suatu bentuk materi yang dianggap sebagai wujud mulia, agung dan bercahaya, sehingga tindakan-tindakannya juga dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam wujud.[28] Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir berhubungan dengan wujud-wujud "rendah", wujud-wujud di bawah benda langit, sehingga tingkatannya berada di bawah wujud-wujud terpisah.[29]

Adapun realitas-realitas indriawi (*al-maujûdât al-mahsûsah*) terdiri atas enam kelompok: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyah*), (2) jasad-jasad (*al-ajsâm*), (3) binatang (*al-<u>h</u>ayawânât*), (4) tetumbuhan (*al-nabâtât*), (5) bebatuan (*al-jamâdâd*), (6) materi-materi pembentuk benda (*al-ajsâm al-basîthah al-arba`ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.[30]

Dua bentuk realitas wujud di atas, terpisah dan indriawi, tidak berdiri sendiri melainkan saling kait dan berhubungan. Ibn Rusyd menggambarkan tata hubungan dalam semesta ini seperti sebuah sistem pemerintahan. Di mulai dari Sumber Pertama yang sekaligus merupakan penggerak pertama, muncul dan bergeraklah wujud-wujud terpisah yang terdiri atas 38 intelek penggerak yang terbagi dalam tujuh lingkungan langit. Penggerak terakhir menggerakkan benda-benda langit, yang dari situ menerbitkan empat materi utama pembentuk, yaitu api, air, udara dan tanah, yang kemudian melahirkan realitas empirik yang sangat banyak dan beragam. Selain itu, secara kronologis, wujud-wujud terpisah dianggap lebih dahulu dan utama dibanding wujud-wujud indriawi, sebab wujud-wujud terpisah menjadi sebab (*al-sabâb*) bagi munculnya wujud-wujud indriawi. Apa yang dimaksud sebagai "sebab" di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan

[27] Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs* (t.tp.: Khazinah al-Fikr, 1423 H), hlm. 1.
[28] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I… hlm. 318.
[29] *Ibid.,* 300; Bagan rinci masalah ini, lihat A. Khudori Soleh, *Epistemologi Ibn Rusyd* (Malang: UIN Press, 2011).
[30] *Ibid.*, 316; Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*… hlm. 1.

sebab dekat atau jauh, essensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.[31]

Selanjutnya, dari sifatnya, Ibn Rusyd membagi wujud dalam dua bagian: wujud di luar pikiran (*khârij al-nafs*) dan wujud di dalam pikiran (*fî al-nafs*). Wujud yang pertama bersifat objektif sedang wujud yang kedua bersifat subjektif. Meski demikian, keduanya harus benar-benar ada, dan yang dimaksud "ada" (eksis) ini mengacu pada masa sekarang, saat ini, bukan pada masa lalu atau masa yang akan datang. Sesuatu yang eksistensinya telah lewat pada masa lalu, atau baru akan ada di masa yang akan datang, tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang wujud. Dalam perspektif Ibn Rusyd tidak dikenal istilah wujud mungkin (*wujûd al-mumkin*) atau wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) yang akan muncul di masa yang akan datang. Karena itu, wujud-wujud potensial yang oleh Al-Farabi (870–950 M) dan pemikir lain dianggap sebagai sesuatu yang ada, justru disamakan dengan sesuatu yang tidak ada (*ma`dûmah*) dalam konsep Ibn Rusyd.[32]

Karena itu, berbeda dengan Al-Farabi, Ibn Arabi (1153–1191 M) dan tokoh pemikir Islam lainnya yang membagi sifat wujud dalam dua bagian: wujud aktual (*wujûd bi al-fi`l*) dan wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*), Ibn Rusyd tidak pernah menyatakan hal itu. Menurutnya, wujud potensial sama artinya dengan wujud mungkin. Sesuatu yang wujudnya masih bersifat kontingen (*mumkîn*) berarti sama dengan sesuatu yang belum ada atau tepatnya tidak ada (*ma`dûmah*). Menurut Ibn Rusyd, sesuatu yang tidak ada tidak dapat dibahas nalar.[33]

Selanjutnya, sesuatu yang masuk dalam kategori wujud-wujud subjektif adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan hasil olah nalar, seperti proposisi-proposisi logika (*al-maqûlât*) yang telah terbukti secara logis dan rasional, persepsi-persepsi nalar atau keputusan-keputusan rasio (*qadhiyah*) yang dapat dipahami. Semuanya masuk dalam ketegori wujud-wujud subjektif. Sementara itu, wujud-wujud yang masuk dalam bagian wujud objektif terdiri atas dua hal pokok: wujud-wujud terindra (*al-wujûd al-mahsûs*) dan wujud-wujud non-indriawi (*al-ma`qûlât*). Wujud-wujud non-indriawi sendiri terdiri atas wujud-wujud terpisah (*mufâriqah*) yang bersifat metafisis atau *intellegible* (*ma`qûlât*) dan wujud-wujud universal (*kulliyât*) yang muncul dari hasil abstraksi nalar

[31] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, 259, 321; II, hlm. 784.

[32] *Ibid.*, I, hlm. 89; Imarah, *Al-Mâdiyah wa al-Mitsâliyah*, 69.

[33] *Ibid.*, I, hlm. 88–89. Dalam kesempatan lain, Ibn Rusyd memang pernah menggunakan istilah wujud potensial (*wujûd bi al-quwah*) tetapi bukan dalam arti sebagaimana yang dipahami Al-Farabi melainkan sebagai wujud non-indriawi. *Ibid.*, I, hlm. 205.

atas wujud-wujud partikular di luar pikiran. Wujud-wujud universal ini meski sekilas seperti wujud subjektif karena hanya dapat dipahami seseorang secara personal, tetapi oleh Ibn Rusyd tetap dianggap sebagai wujud objektif. Sebab, menurutnya, wujud-wujud universal ini tidak akan dapat di tangkap nalar jika tidak ada wujudnya secara objektif. Artinya, wujud universal adalah benar-benar wujud secara objektif di luar pikiran, tetapi ia hanya dapat dipahami secara subjektif oleh rasio.[34]

Adapun wujud-wujud terindra (*al-maḫsûsah*) dapat diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*) dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*isytirâk bainahumâ)*. Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya muncul secara natural sesuai dengan hukum alam, seperti sinar dan panas matahari yang muncul begitu saja dari dzatnya; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia; sedang wujud campuran adalah wujud-wujud yang muncul dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti pertanian, industri dan lainnya.[35]

Selain itu, dari segi kemunculan wujudnya, Ibn Rusyd juga membagi wujud dalam dua kategori, yaitu wujud mandiri (*wujûd bi dzâtih*) dan wujud bergantung (*wujûd bi ghairih* atau *wujûd bi 'illah*). Wujud mandiri adalah sesuatu yang kemunculan wujudnya tidak membutuhkan penyebab (*bi ghair 'illah*), sedangkan wujud bergantung adalah segala sesuatu yang kemunculannya disebabkan adanya penyebab (*'illah*), langsung maupun tidak langsung. Ibn Rusyd menyebut wujud mandiri atau dalam kesempatan lain diistilahkan sebagai wujud niscaya (*wâjib al-wujûd*) adalah Allah Swt. sebagai Penyebab dan Penggerak Pertama. Sementara itu, wujud bergantung adalah segala wujud yang selain-Nya, yang kemunculannya disebabkan oleh yang lain, baik ia berupa wujud terindra maupun non-indriawi.[36]

Selanjutnya, dalam pandangan Ibn Rusyd, wujud-wujud yang ada tersebut tidak pada posisi yang sama atau sederajat tetapi bersifat hierarkis. Menurut Ibn Rusyd, sebagian wujud-wujud tersebut ada yang dinilai mulia, lebih mulia, dan sangat mulia. Wujud yang paling rendah adalah wujud-wujud yang bersifat materi, di atasnya adalah wujud-wujud yang hanya dapat ditangkap rasio (*ma`qûlât*), kemudian wujud-wujud terpisah. Wujud-wujud terpisah sendiri

[34] *Ibid.*, I… hlm. 207.
[35] *Ibid.*, II, hlm. 664.
[36] *Ibid.*, I, hlm. 258–265.

bertingkat-tingkat sesuai kualitas zatnya, sampai puncaknya adalah wujud niscaya, Allah Swt.[37]

D. Pengetahuan Menuju Tuhan

Pada masa Ibn Rusyd, ada beberapa mazhab pemikiran Islam yang telah berusaha memahami eksistensi Tuhan, yaitu Hasyawiyah, Asy`ariyah, Muktazilah, Batiniyah, dan Sufi. Menurut Hasyawiah, jalan menuju Tuhan adalah lewat pengajaran lisan dan bukan nalar. Maksudnya, untuk mengerti Tuhan dicapai dengan mendengar informasi yang disampaikan Rasul Saw., dan nalar tidak ada kaitannya dengan masalah ini. Sebaliknya, golongan Asy`ariyah percaya bahwa jalan menuju Tuhan adalah lewat rasio. Dari sini, kaum Asy`ariyah kemudian melahirkan dokrin-doktrin bahwa bahwa dunia ini tidak kekal, bahwa benda-benda terdiri atas atom-atom dan atom-atom tersebut diciptakan, dan bahwa perantara adanya dunia ini tidak kekal juga tidak sementara. Sementara itu, kaum Sufis mencapai Tuhan lewat jalan mistik. Menurut mereka, pengetahuan tentang Tuhan datang sendiri dari atas masuk ke dalam hati, setelah kita meninggalkan semua keinginan duniawi.[38]

Ibn Rusyd tidak menerima metode-metode tersebut dan mengkritiknya. Menurutnya,[39] metode yang disampaikan kaum Hasyawiyah bertentangan dengan ajaran teks suci yang banyak memerintahkan manusia untuk beriman berdasarkan bukti-bukti rasional, sedangkan pemikiran Asy`ariyah tidak bisa diikuti masyarakat kebanyakan (awam), di samping argumentasinya tidak kukuh dan tidak menyakinkan. Kelemahan yang sama juga terjadi pada kaum sufi, di samping metodenya berarti menghapus kegiatan spekulasi yang diperintahkan dalam banyak teks suci (Al-Quran).

Untuk itu, berdasarkan penafsirannya atas ayat-ayat Al-Quran,[40] Ibn Rusyd kemudian menawarkan dua cara yang tepat untuk mencapai Tuhan, dan kedua cara ini bisa diikuti masyarakat awam maupun terpelajar. Yang pertama bersifat teologis yang disebut dalil *ikhtira'*, yang kedua bersifat kosmologis yang disebut dalil *`inayah*. Dalil ikhtira' menyatakan bahwa semesta yang rapi dan teratur ini tidak mungkin muncul dengan sendirinya, tetapi pasti ada yang menciptakan.

---

[37] *Ibid.*, I, hlm. 358.

[38] Ibn Rusyd, *Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fî `Aqâid al-Millah* (Mesir: Maktabah al-Anjelo, 1955), hlm. 31–44.

[39] *Ibid*.

[40] Teks-teks yang dimaksud, antara lain, QS. Al-Naba', 6–7; Al-Furqân, 61; `Abasa, 24; Al-Thâriq, 5-6; Al-Ghâsyiyah, 17; Al-Hajj, 63; Al-Baqarah, 21–22; Yâ Sîn, 33; Âli 'Imrân, 191.

Begitu seterusnya sampai pada pencipta terakhir yang tidak tercipta. Hal ini tidak berbeda dengan apa yang terjadi pada diri manusia bahwa ia tidak bisa mengatur proses kehidupannya sendiri, dari lahir, remaja, dewasa, tua, dan akhirnya mati. Artinya, di sini ada kekuatan besar, Sang Maha Pencipta, Tuhan yang mengatur jalan hidup manusia dan segenap alam semesta.

Dalil inayah menyatakan bahwa tata kehidupan semesta ini, pergantian siang dan malam, adanya binatang dan tumbuhan, ternyata sesuai dengan kebutuhan dan kehidupan manusia. Ini tentu tidak terjadi secara kebetulan karena tidak terjadi hanya beberapa kali, tapi secara konstan, sehingga pasti ada yang mengendalikan dan mengaturnya, ada yang merencanakan secara detail dan mewujudkannya demi kepentingan manusia.[41] Kedua cara tersebut, menurut Ibn Rusyd, lazim dipakai golongan terpelajar maupun awam. Bedanya, orang awam puas hanya dengan pengetahuan indriawi, kaum terpelajar hanya bisa percaya setelah ada pembuktian.[42]

Selanjutnya, tentang Tuhan sendiri dalam kaitannya dengan manusia dan alam, mempunyai lima tugas yang disebut lima tindakan utama: mencipta, mengutus Rasul, menetapkan taqdir, membangkitkan, dan mengadili. Pertama, mencipta. Tuhan menciptakan semesta ini secara terencana, teratur, dan sempurna, dan semua berjalan di atas prinsip sebab akibat. Tidak ada satu pun muncul tanpa sebab, dan bahwa semua sebab tersebut bersumber pada satu Sebab Utama. Ini sekaligus menunjukkan eksistensi Sang Pencipta yang bijak.[43]

Kedua, mengutus nabi. Menurut Ibn Rusyd,[44] kebenaran bahwa Tuhan mengutus nabi bisa dibuktikan dengan dua hal. Pertama, rasul adalah manusia yang menjelaskan hukum-hukum lewat wahyu, bukan dengan belajar. Kedua, orang yang mampu melaksanakan tugas seperti itu hanya seorang rasul, seperti tugas seorang dokter adalah menyembuhkan orang sakit dan orang yang bisa menyembuhkan oang sakit adalah dokter.

Ketiga, menetapkan taqdir. Menurut Ibn Rusyd, manusia bukan robot yang semua tindakannya digerakkan lewat kontrol, tetapi juga bukan makhluk yang bebas menentukan segalanya lepas dari lainnya. Manusia bebas tapi tidak lepas dari sebab-sebab lain, internal maupun eksternal. Aksi-aksi manusia ditentukan

---

41 Ibn Rusyd, *Al-Kasyf `an Manâhij*... hlm. 46; Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Filsafat* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hlm. 147.

42 *Ibid.*, hlm. 48.

43 *Ibid.*, hlm. 86; Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah*, hlm. 150–173.

44 *Ibid.*, hlm. 96

oleh dua hal tersebut, kehendak manusia sendiri dan sebab-sebab dari luar. Kesesuaian dan keteraturan antara sebab-sebab internal dan eksternal inilah yang disebut taqdir.[45]

Keempat, membangkitkan. Semua agama sepakat tentang adanya hari kebangkitan. Perbedaan yang ada hanya sekitar persoalan apakah kebangkitan bersifat jasmani atau ruhani. Kebangkitan ruhani diikuti kaum terpelajar yang paham tentang kekekalan jiwa, sedangkan kebangkitan jasmani oleh masyarakat awam yang tidak paham akan hal ini. Kelima, mengadili. Tuhan itu adil dan tidak pernah berbuat tidak adil pada manusia. Manusia diberi kebaikan yang hakiki dan diberi keburukan yang nisbi sehingga kebaikan adalah sifat yang dominan padanya. Kebaikan dan keburukan ini ibarat api yang memberikan manfaat dalam banyak hal tetapi juga bisa mendatangkan bahaya.[46]

E. Teori Gerak

Teori gerak adalah cara lain dari Ibn Rusyd untuk mengenal Tuhan, di samping sebagai responsnya atas teori emanasi Al-Farabi (870–950 M) sebelumnya. Menurutnya, teori emanasi meninggalkan persoalan-persoalan. Antara lain, yang pokok, ketika teori ini menyatakan bahwa materi-materi dan potensi rasio dapat menjadi aktual hanya kalau ada pancaran dari intelek aktif dapat mengarahkan pada kesimpulan bahwa semesta dan manusia akhirnya menjadi sekadar sebuah objek dan bersifat pasif. Ini jelas tidak sejalan dengan kenyataan bahwa manusia mempunyai nalar dan diperintahkan untuk menggunakannya secara aktif. Yang lain, bahwa secara hierarkis teori ini telah menyimpang dari doktrin Aristoteles (384–322 SM), karena menurut Ibn Rusyd sang guru tidak pernah menyatakan hal tersebut. Aristoteles justru menyatakan bahwa benda-benda munculnya karena adanya gerak pendorong. Dengan adanya gerak-gerak pendorong ini wujud-wujud dapat menjadi lebih aktif. [47]

Penyataan Aristoteles tentang gerak yang diikuti Ibn Rusyd di atas merupakan perluasan logis atas konsepnya tentang fisika. Dalam fisika Aristotelian, benda-benda dianggap sebagai wujud yang diam sehingga butuh gaya penggerak dari luar yang mendorong dan menarik. Selanjutnya, ketika dipahami bahwa tidak ada gerakan tanpa sentuhan dari luar, maka dikonsepsikan adanya *entelechy*

[45] *Ibid.*, hlm. 107.
[46] *Ibid.*, hlm. 110.
[47] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 295–302.

untuk makhluk hidup, *nous* untuk bintang-bintang dan *causa prima* untuk alam semesta secara keseluruhan. Semua itu bekerja pada eter yang pada gilirannya bekerja pada benda-benda membentuk rantai penyebab gerak yang berujung pada sebuah Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak.[48]

Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak inilah, secara teologis, oleh Ibn Rusyd disebut sebagai Tuhan, Allah Swt.[49] Menurutnya, Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak tersebut adalah Intelek murni yang bebas dari materi. Ini adalah zat yang paling tinggi dan utama di antara realitas wujud. Karena itu, Dia bersifat Mahautama (*Fâdhil*). Selain itu, Dia juga bersifat Maha Mengetahui (*`Âlim*) dan Kuasa (*Qâdir*) karena kenyataannya telah menyebabkan wujudnya realitas-realitas lainnya,[50] di samping sifat-sifat lain, seperti Mahasempurna (*Kamâl*) dan mulia (*Syarâf*). Tidak ada kesempurnaan lain melebihi kesempurnaan-Nya, bahkan sebaliknya tidak ada kesempurnaan pada lain-Nya kecuali dari-Nya.

Menurut Ibn Rusyd, Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak tersebut, dalam proses penciptaan semesta, menggerakan gerak pertama dengan hasrat (*irâdah*) bukan dengan keinginan (*syahwat*). Ibn Rusyd membedakan antara hasrat (*irâdah*) dan keinginan (*syahwat*). Menurutnya, *irâdah* terjadi pada wujud-wujud non-materi dan tidak berkaitan dengan ruang dan waktu, sedang *syahwat* terjadi pada wujud-wujud materi seperti manusia dan binatang, dan berkaitan dengan ruang dan waktu. Mustahil Tuhan menggerakkan semesta dengan syahwat, yaitu menggerakkan semesta dalam waktu tertentu yang sebelumnya tidak ada atau belum terpikirkan, baik oleh factor internal dalam diri-Nya maupun eksternal dari selain-Nya.[51] Meski demikian, ketika Penggerak Pertama menggerakan wujud-wujud terpisah (*al-mabâdi' al-mufâriqah*), Dia menggerakkannya lewat konsepsi inteligensi, karena mereka adalah intelek murni. Wujud-wujud terpisah ini, pada fase berikutnya, menggerakkan benda-benda langit juga dengan konsepsi-konsepsi inteligensi, bukan lewat perasaan dan imajinasi seperti binatang, karena benda-benda angkasa tidak mempunyai perasaan seperti binatang yang digunakan untuk kelestariannya. Menurut Ibn Rusyd, benda-benda angkasa tidak butuh kelestarian karena ia kekal sehingga gerakan mereka merupakan hasil dari hasrat lewat konsepsi inteligensi.[52]

---

[48] Armahedi Mahzar, "Pangantar" dalam Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. xvii-viii.

[49] Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 313.

[50] *Ibid.*, II, hlm. 647.

[51] *Ibid.*, II, hlm. 646. Menurut Ibn Rusyd, sifat *irâdah* Tuhan ini ada karena adanya sifat Mahatahu dan Mahakuasa-Nya.

[52] *Ibid.*, I, 311.

Seluruh proses tersebut terdiri atas 7 lingkungan langit dan 38 intelek penggerak. Penggerak terakhir bekerja menggerakan lingkungan bulan. Ia merupakan penyebab dari gerak benda-benda dilingkungan bulan, sekaligus pembentuk unsur-unsur pembentuk alam materi bumi, yaitu api, tanah, air dan udara.[53] Campuran antara keempat unsur pembentuk tersebut, dengan segala perbedaan kualitas campuran masing-masing, melahirkan berbagai wujud yang beragam, termasuk di dalamnya manusia. Hanya saja, manusia berdasarkan rasio yang dimilikinya dapat menjadi makhluk yang paling dekat dengan benda-benda angkasa yang kekal, sehingga ia berada di antara yang kekal dan fana.[54]

Dengan demikian, dalam pandangan Ibn Rusyd, proses perwujudan semesta ini didorong oleh adanya sebab penggerak. Benda-benda fisik diwujudkan oleh sebab penggerak dan sebab penggerak tersebut diwujudkan sebab penggerak lainnya, begitu seterusnya sampai Penggerak Pertama Yang Tidak Bergerak. Sebab-sebab pengerak tersebut bisa satu atau lebih, dan sebab penggerak wujud ini jelas harus ada lebih dahulu dari pada wujud yang digerakkan. Di sini harus dibedakan antara sebab penggerak dan sebab efisien. Sebab penggerak adalah sebab yang mengubah tempat dari satu titik kepada titik lain, sedang gerak efisien adalah sebab yang mengubah keadaan benda, terutama perluasan dan kerusakan. Benda-benda angkasa digerakkan oleh sebab penggerak, bukan sebab efisien, karena wujud mereka tidak berubah dan gerak mereka terwujud di angkasa.[55]

Seluruh proses gerak alam semesta di atas, menurut Ibn Rusyd, berada dalam cakupan apa yang disebut 'waktu'. Waktu adalah rangkaian gerak yang terus-menerus dan tunggal sehingga ia bersifat abadi.[56] Artinya, waktu dihitung berdasarkan adanya gerak, sementara itu dalam proses penciptaan semesta, gerak telah melahirkan semesta. Karena itulah, dalam pandangan Ibn Rusyd juga sebagian kaum filosof, alam ini qadim karena ia berkaitan dengan gerak dan waktu yang juga qadim. Meski demikian, keqadiman semesta tetap tidak sama dengan keqadiman Tuhan, karena keqadiman semesta hanya dalam kaitannya dengan waktu sementara Tuhan tidak berkaitan dengan waktu. Kita tidak dapat membayangkan adanya gerak dan waktu sebelum adanya alam. Ini jelas berbeda dengan pandangan kaum teolog.[57]

---

53 *Ibid.*, I, 320-1.

54 *Ibid.*, I, 313; Ibn Rusyd, *Risâlah al-Nafs*... hlm. 1.

55 Fuad al-Ahwani, *Ibn Rusyd*... hlm. 230.

56 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I... hlm. 219.

57 *Ibid.*, I, hlm. 222. Ibn Rusyd, "Fashl al-Maqâl Bain al-Syarî`ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl", dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dâr al-Afaq, 1978), hlm. 23.

F. Jalan Menuju Pengetahuan

Konsep Ibn Rusyd dalam kaitannya dengan pengetahuan tidak lepas dari upayanya untuk mempertemukan agama dan filsafat. Menurutnya, pengetahuan bersumberkan atas dua hal: realitas dan wahyu. Realitas sendiri, sebagaimana dalam pandangan metafisikanya, terdiri atas dua hal, yaitu realitas metafisik (*ma`qûlât*) dan material (*mahsûsât*); realitas metafisik melahirkan filsafat, sedangkan realitas material melahirkan sains. Sementara itu, wahyu melahirkan ilmu-ilmu keagamaan (*ulûm al-syar`iyah*). Meski demikian, dua sumber pengetahuan ini tidak bertentangan tetapi selaras dan saling berkaitan karena keduanya berasal dari sumber yang sama, Tuhan Yang Maha Esa; sesuatu yang berasal dari sumber yang sama tidak mungkin bertentangan.[58]

Jika demikian, di mana posisi rasio? Menurut Ibn Rusyd, rasio berfungsi sebagai sarana untuk memahami sumber pengetahuan tersebut, dan bukan sebagai sumber pengetahuan. Berkaitan dengan rasio ini, Ibn Rusyd membagi menjadi dua bagian, *praktis* dan *teoretis*. Akal praktis lazim dimiliki semua orang. Unsur ini merupakan asal daya cipta yang digunakan untuk melestarikan kehidupannya. Akal praktis bisa diperoleh lewat pengalaman yang didasarkan atas perasaan dan imajinasi. Karena itu, akal praktis ini tidak stabil, mudah berubah, berkembang atau meyusut berdasarkan pengalaman, imajinasi, gambaran dan persepsi yang diterima. Namun, dengan akal praktis ini manusia bisa berteman, bermasyarakat, mencinta maupun membenci. Apa yang dinamakan kebaikan dan keburukan tidak lain adalah hasil akal praktis. Kebaikan adalah gambaran atau persepsi tentang sesuatu yang harus dilakukan ketika menghadapi pilihan-pilihan. Begitu pula sebaliknya.[59]

Pemikiran tersebut hampir sama dengan konsep keutamaan Aristoteles (384–322 SM). Menurutnya, keutamaan bukan soal teori tetapi praktis. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral, tetapi orang yang mempunyai *phronesis* mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkret. *Phronesis* adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik-buruk ketika menghadapi pilihan. Orang yang mempunyai phronesis mengerti bagaimana harus bertindak tepat. Karena itu, phronesis tidak bsia diajarkan tetapi dilatih lewat kebiasaan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin

58 *Ibid.*, hlm. 19.
59 Fuad Al-Ahwani, *Ibn Rusyd*... hlm. 217.

mantap seseorang bertindak etis semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat, sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka pula perasaannya.[60]

Sementara itu, akal teoretis berkaitan dengan penalaran dan pengetahuan teoretis. Dalam hal ini, akal mempunyai tiga tahapan kerja, yaitu abstraksi, kombinasi, penilaian. Pertama, abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan universal atas objek-objek yang ditangkap indra. Ibn Rusyd mempersyaratkan bahwa objek ini harus merupakan sesuatu yang wujud, bukan yang tidak wujud, karena akal hanya berkaitan dengan wujud bukan dengan yang tidak wujud. Objek-objek wujud ini dicerap oleh akal dan masuk ke dalam jiwa sebagai konsep-konsep universal.[61]

Namun, hal ini bukan berarti sama dengan gagasan idealisme Plato (428–347 SM), di mana realitas yang sesungguhnya dan yang kekal adalah universalitas yang ada dalam ide. Menurut Ibn Rusyd, universalitas ini tidak hanya ada dalam ide yang merupakan substansi objek tapi juga berwujud secara riil yang terikat pada materi dan bentuk, sehingga ia seperti pisau bermata dua; di satu sisi bersifat kekal di sisi yang lain fana. Universalitas bersifat kekal ketika berkaitan dengan substansi tetapi bersifat fana serta dapat berubah saat menjadi bagian dari gabungan materi dan bentuk.[62]

Kedua, kombinasi, maksudnya akal mengombinasikan dua atau lebih dari abstraksi-abstraksi indra sehingga menjadi sebuah konsep. Misalnya, dari berbagai abstraksi indra tentang manusia akhirnya menghasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniah dan rasionalitas, *genus* dan *differentia.* Dari sini selanjutnya bisa didapatkan substansi sesuatu, dan substansi yang lengkap akan membentuk definisi. Ketiga, penilaian, diberikan ketika konsep-konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi-proposisi, benar atau salah.[63]

Dengan demikian, pengetahuan manusia berarti berdasarkan atas data-data masuk lewat indra. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, pengetahuan manusia tidak dapat disamakan dan dibandingkan dengan pengetahuan Tuhan. Pengetahuan manusia didasarkan pada penilaian rasio atas realitas sehingga ia bisa berubah atas perubahan objek, sementara pengetahuan Tuhan justru sebaliknya. Pengetahuan

---

60 Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 164; Frans Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 165.

61 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, I, hlm. 204-5; Fuad Al-Ahwani, *Ibn Rusyd*... hlm. 216.

62 Fuad Al-Ahwani, *Ibn Rusyd*... hlm. 218.

63 *Ibid.*, hlm. 216.

manusia merupakan akibat dari wujud sedangkan pengetahuan Tuhan justru merupakan sebab dari adanya sesuatu. Apa yang diistilahkan oleh kaum filosof bahwa "Tuhan tidak mengerti yang partikular" adalah dalam pengertian ini. Bahwa pengetahuan Tuhan tidak sama dengan pengetahuan manusia yang partikular yang didasarkan dan berubah sesuai dengan perubahan pada objek, karena pengetahuan-Nya justru yang menyebabkan perubahan objek sehingga kaum filosof tetap bahkan lebih men-*taqdis*-kan Tuhan.[64]

G. Penutup

Pada bagian penutup ini, ada beberapa yang patut disampaikan. Pertama, Ibn Rusyd benar-benar seorang Aristotelian yang taat. Namun, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd tidak mempunyai identitas pemikiran sendiri. Sistem utama yang dipakai tetap Aristotelian, tetapi ia kemudian memberi bentuk baru pada sistem tersebut berdasarkan sumber-sumber lain yang diterimanya. Ini antara lain tampak jelas pada konsepnya tentang substansi. Berbeda dengan Aristoteles, substansi bukanlah yang pertama dari 10 kategori, tetapi keseluruhan esensi dan eksistensi, yang oleh Ibn Rusyd disebut sebagai 'substansi utama'.

Kedua, gagasan tentang substansi merupakan pijakan utama dari seluruh pemikiran Ibn Rusyd, baik dalam kaitannya dengan teori pengetahuan maupun konsepnya tentang kosmologi. Dalam kaitannya dengan pengetahuan, pengetahuan yang sejati dan valid bukan gagasan yang ada dalam ide, juga bukan realitas yang tampak oleh indra, melainkan kesesuaian antara konsep yang ada dalam ide dengan apa yang ada pada realitas empiris. Dalam soal kosmologis, semesta ini bukan hanya yang aktual tetapi juga meliputi yang potensial. Realitas semesta adalah keseluruhan yang potensial dan aktual.

Ketiga, bagi Ibn Rusyd, semesta bukan lahir secara emanasi (*faidh*) tetapi oleh sebab-sebab penggerak yang semuanya bermuara pada Pengerak Pertama. Dari Penggerak Pertama menyebabkan gerak berikutnya, begitu seterusya, dan setiap gerak melahirkan wujud-wujud yang lain, sampai akhirnya memunculkan wujud bumi. Gerak-gerak tersebut tidak didahului oleh waktu karena waktu sendiri tunduk pada adanya gerak. Sehingga, semesta yang muncul dari gerak bisa dianggap sebagai *qadim*, dalam arti bahwa ia tidak didahului oleh sang waktu. Akan tetapi, keqadiman semesta ini berbeda dengan keqadiman Tuhan,

[64] Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat...* hlm. 29–31.

karena keqadiman semesta hanya dari segi historis sedangkan keqadiman Tuhan dari segi esensi atau zat-Nya.

Keempat, bersamaan dengan konsepnya tentang gerak yang melahirkan semesta, ada satu hal yang menjadi persoalan, yakni konsepnya bahwa kebaikan adalah karya Tuhan sedangkan kejahatan adalah akibat materi. Bagaimana persoalan ini bisa dijelaskan secara rasional dan diterima nalar, padahal menurut Ibn Rusyd sendiri, semua wujud semesta, baik yang potensial maupun aktual, potensi maupun tindakan, materi dan bentuk, semuanya lahir dari sebab penggerak yang semuanya bermuara pada gerak hasrat-Nya. []

V

FILSAFAT ISYRAQI (ILUMINASI)

Pemikiran Suhrawardi (1153-1191 M)

Pemikiran *Isyraqiyah* (iluminatif), secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai reaksi atau alternatif atas kelemahan-kelemahan yang terjadi pada filsafat sebelumnya, khususnya paripatetik Aristotelian. Menurut Suhrawardi,[1] filsafat paripatetik yang sampai saat itu dianggap paling unggul dan valid ternyata mengandung bermacam kekurangan. Pertama, secara epistemologis, ia tidak dapat menggapai seluruh realitas wujud. Ada sesuatu yang tidak bisa dicapai oleh penalaran rasional bahkan silogisme rasional sendiri pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Kedua, secara ontologis, Suhrawardi tidak bisa menerima konsep paripatetik, antara lain, dalam soal eksistensi-esensi. Baginya, yang fundamental dari realitas adalah esensi bukan eksistensi seperti diklaim kaum paripatetik. Esensilah yang primer sedangkan eksistensi hanya sekunder, hanya merupakan sifat dari esensi dan

[1] Mehdi Aminrazavi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan", dalam jurnal *Al-Hikmah* (Bandung, edisi 7 Desember 1992), hlm. 71-72. Menurut Osman Bakar, kritik ini juga sudah banyak diberikan para pemikir Muslim. Namun, menurutnya, kritik-kritik yang diajukan para intelektual Islam terhadap burhani adalah bukan karena ia berusaha mengekpresikan segala sesuatu secara rasional sejauh itu mungkin, tetapi karena burhani berusaha merangkul seluruh realitas ke dalam alam rasio, seakan rasio sesuai dengan prinsip segala sesuatu dan begitu juga sebaliknya. Padahal, kenyataannya tidak demikian. Artinya, para intelektual Islam tidak melarang rasionalisme tetapi tidak menyukai rasionalisasi segala sesuatu, pemaksaan diri, karena hal itu berarti justru tidak rasional dan tidak realistis. Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 43.

hanya ada dalam pikiran.[2] Ini sekaligus membalik konsep Plato (428–347 SM) bahwa eksistensi hanyalah bayangan dari alam ide dalam pikiran.

A. Riwayat Hidup

Suhrawardi, nama lengkapnya Syihab Al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amira' Suhrawardi Al-Maqtul, lahir di desa Suhraward, sebuah desa kecil dekat Zinjan di Timur Laut Iran, tahun 545 H/ 1153 M. Istilah "al-Maqtul" ini digunakan untuk membedakannya dengan dua tokoh Suhrawardi yang lain yang sama-sama bernama Suhrawardi. Dua tokoh yang dimaksud adalah (1) `Abd Al-Qadir Abu Najib Suhrawardi (1097–1168 M), pendiri tarekat Suhrawardiyah. Ia adalah murid Ahmad Al-Ghazali (w. 1126 M), adik kandung *Hujjah al-Islâm* Muhammad Al-Ghazali (1058–1111 M), penulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*; (2) Syihab Al-Din Abu Hafs `Umar Suhrawardi (1144–1234 M), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh dibanding pamannya dan menjadi mahaguru (*syaikh al-syuyûkh*) ajaran sufi resmi di Baghdad pada masa khalifah Al-Nasir (1180–1225 M). Tokoh ini adalah pengarang kitab *Awârif al-Ma`ârif* yang terkenal dalam sufisme.[3]

Pendidikan Suhrawari Al-Maqtul yang dikaji dalam buku ini dimulai di Maraghah–sebuah kota yang kemudian menjadi terkenal karena munculnya Nasir Al-Din Al-Tusi (1201–1274 M) yang membangun observatorium Islam pertama—di bawah bimbingan Majdud Al-Din Al-Jilli, dalam bidang fiqh dan teologi. Al-Jilli ini sendiri juga dikenal sebagai salah satu guru dari Fakhr Al-Din Al-Razi (1149–1209 M), seorang teolog Sunni. Selanjutnya, Suhrawardi pergi ke Isfahan untuk lebih mendalami studinya pada Zahir Al-Din Qari dan Fakr Al-Din Al-Mardini (w. 1198 M). Guru yang disebut terakhir ini diduga merupakan guru Suhrawardi yang paling penting.[4] Selain itu, ia juga belajar logika pada Zahir Al-Farsi yang mengajarkan *al-Bashâir al-Nashîriyah*, karya `Umar ibn Sahlan A-Sawi (w. 1183 M), ahli logika terkenal sekaligus salah satu pemikir iluminasi awal dalam Islam.[5]

[2] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, Terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 85; Armahedi Mahzar, 'Pengantar' dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, Terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. xv.

[3] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 244-5; Abu al-Wafa Ghanimi Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. A Rafi` Usman (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 193.

[4] Hossein Ziai, *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi*, Terj. Afif Muhammad (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 22.

[5] *Ibid.*, 23. Yang menarik, bahwa Sawi ini menulis sebuah komentar atas karya Ibn Sina, *Risalat al-Tayr*, dalam bahasa Persia, yang disusun kembali oleh Suhrawardi (diterjemahkan menjadi *The Mysrical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, oleh Thackston).

Setelah itu, Suhrawardi mengembara ke pelosok Persia untuk menemui guru-guru sufi dan hidup secara asketik. Menurut Husein Nasr,[6] Suhrawardi memasuki putaran kehidupannya melalui jalan sufi dan cukup lama ber-*khalwat* untuk mempelajari dan memikirkannya. Perjalanannya semakin lebar sehingga mencapai Anatoli dan Syiria. Dari Damaskus, Syiria, ia pergi ke Aleppo untuk berguru pada Safir Iftikhar Al-Din, dan di kota ini Suhrawardi menjadi terkenal sehingga para faqih yang iri mengecamnya. Akibatnya, ia dipanggil Pangeran Malik Al-Zahir (1172–1216 M), gubernur Aleppo, putra Sultan Shalah Al-Din Al-Ayyubi (1138–1193 M), untuk dipertemukan dengan para fuqaha dan teolog. Namun, dalam perdebatan ini Suhrawardi mampu mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat yang itu justru membuatnya dekat dengan pangeran Zahir dan pendapat-pendapatnya disambut secara baik.[7]

Saat di Aleppo, di usianya yang masih belia, Suhrawardi telah menguasai pengetahuan filsafat dan tasawuf begitu mendalam serta mampu menguraikannya secara baik. Bahkan, *Thabaqat al-Athibbâ`* menyebut Suhrawardi sebagai tokoh zamannya dalam ilmu-ilmu hikmah. Ia begitu menguasai ilmu filsafat, memahami usul fiqh, begitu cerdas dan begitu fasih ungkapannya.[8] Semua itu membuat lawan-lawannya atau pihak yang tidak menyukainya semakin iri dan dendam. Karena itu, setelah tidak berhasil memengaruhi pangeran Zahir, para fuqaha yang dengki berkirim surat langsung pada Sultan Shalah Al-Din dan memperingatkan tentang bahaya kemungkinan tersesatnya akidah sang pangeran jika terus bersahabat dengan Suhrawardi. Shalah Al-Din sendiri yang terpengaruh isi surat segera memerintahkan putranya untuk menghukum mati Suhrawardi. Akhirnya, pemikir yang sangat brilian ini harus mati di tiang gantungan, tahun 1191 M, dalam usia yang relatif muda, 38 tahun, karena kedengkian sebagian ulama fiqh.[9]

Meski perjalanan hidupnya tidak begitu lama, Suhrawardi meninggalkan banyak karya tulis. Menurut Husein Nasr,[10] Suhrawardi meninggalkan sekitar 50 judul buku yang ditulisnya dalam bahasa Arab dan Persia, meliputi berbagai bidang dan ditulis dengan metode yang berbeda. Kelima puluh judul buku tersebut, secara umum, dapat dibagi dalam lima bagian.

---

[6] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim*... hlm. 71.
[7] Al-Ghanimi, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*... hlm. 194.
[8] Ibn Khalikan, *Wafayât al-A`yân*, II (Kairo: t.p., 1299 H), hlm. 346.
[9] *Ibid.*, hlm. 348.
[10] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 72-3.

1. Buku empat besar tentang pengajaran dan doktrin yang ditulis dalam bahasa Arab. Kumpulan ini membentuk kelompok yang membahas filsafat paripatetik, yang terdiri atas *al-Talwîhât, al-Muqâwimât*, dan *al-Muthârahât* yang ketiganya berisi pembenaran filsafat Aristoteles (384–322 SM). Terakhir *Hikmah al-Isyrâq* (*The Theosophy of the Orient of Light*) yang berbicara sekitar konsep iluminasi.
2. Risalah-risalah pendek yang masing-masing ditulis dalam bahasa Arab dan Persia. Materi tulisan ini sebenarnya juga telah ada dalam kumpulan buku yang empat tetapi ditulis dalam bahasa yang lebih sederhana.
3. Kisah-kisah sufisme yang melukiskan perjalanan ruhani dalam semesta yang mencari keunikan dan iluminasi. Hampir semua kisah ini ditulis dalam bahasa Persia.
4. Nukilan-nukilan, terjemahan, dan penjelasan terhadap buku filsafat lama, seperti terjemahan *Risâlah al-Thair* karya Ibn Sina (980–1037 M) dalam bahasa Persia, penjelasan *al-Isyârat,* serta *Risâlah fi Haqîqah al-Isyqi* (*On the Reality of Love*) yang terpusat pada *risâlah fi al-Isyqi* karya Ibn Sina, dan tafsir sejumlah ayat serta hadis Nabi.
5. Wirid-wirid dan doa-doa dalam bahasa Arab.

B. Pengertian dan Sumber-Sumber Isyraqi

Kata *isyrâq* mempunyai banyak arti, antara lain, terbit dan bersinar, berseri-seri, terang karena disinari, dan menerangi. Tegasnya, isyraqi berkaitan dengan kebenderangan atau cahaya yang umumnya digunakan sebagai lambang kekuatan, kebahagiaan, ketenangan, dan hal lain yang membahagiakan. Lawannya adalah kegelapan yang dijadikan lambang keburukan, kesusahan, kerendahan, dan semua yang membuat manusia menderita.[11] *Illumination*, dalam bahasa Inggris yang dijadikan padanan kata *isyrâq*, juga berarti cahaya atau penerangan.[12]

Dalam bahasa filsafat, *illuminationism* berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional kepada pencapaian tindakan dan harmoni.[13] Bagi kaum isyraqi, apa yang disebut hikmah bukan sekadar teori

[11] Lihat *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1969), hlm. 384; Abd Al-Hulw, "al-Isyraqiyah", dalam Main Ziyadah, *al-Mausû`ah al-Falsafiyah al-Arabiyah*, II (T.t.: Ma`had al-Inmâ' al-'Arabi, 1988), hlm. 109. Dalam literatur lain, *isyrâqi* juga dimaknai sebagai Timur, sebagai sumber sesuatu yang memancar dan dunia keabadian. Husein Nasr, *Intelektual Islam*, Terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 73; Husein Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardi", dalam Jurnal *Ulumul Qur`an* (edisi no. 3. VII, 1997), hlm. 56.

[12] John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1979), hlm. 311.

[13] Lionello Venturi, "Illumination", dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield,

yang diyakini, melainkan perpindahan ruhani secara praktis dari alam kegelapan yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan sesuatu yang mustahil, kepada cahaya yang bersifat akali yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dapat dicapai bersama-sama. Karena itu, menurut mazhab *isyrâqi,* sumber pengetahuan adalah penyinaran cahaya yang itu berupa semacam *h̲ads* yang menghubungkan dengan substansi cahaya.[14] Lebih jauh, cahaya adalah simbol utama dari filsafat *isyrâqi*. Simbol cahaya digunakan untuk menetapkan satu faktor yang menentukan wujud, bentuk, dan materi, hal-hal masuk akal yang primer dan sekunder, intelek, jiwa, zat individual, dan tingkat-tingkat intensitas pengalaman mistik. Jelasnya, penggunaan simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan filsafat *isyrâqi*.[15]

Selanjutnya, tentang sumber-sumber pengetahuan yang membentuk pemikiran *isyrâqi* Suhrawardi, menurut Nasr,[16] terdiri atas lima aliran. Pertama, pemikiran-pemikiran sufisme, khususnya karya-karya Mansur Al-Hallaj (858–913 M) dan Al-Ghazali (1058–1111 M). Salah satu karya Al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, yang menjelaskan adanya hubungan antara *nûr* (cahaya) dengan iman mempunyai pengaruh langsung pada pemikiran iluminasi Suhrawardi. Kedua, pemikiran filsafat Islam khususnya filsafat Ibn Sina (980–1037 M). Meski Suhrawardi mengkritik sebagian pemikiran Ibn Sina, ia memandangnya sebagai azas penting dalam memahami keyakinan-keyakinan isyrâqi.

Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam yakni aliran Pythagoras (582–496 SM), Plato (427–247 SM), dan Hermesisme (Hermes: Nabi Idris, ± 4533–4188 SM) sebagaimana yang tumbuh di Alexanderia, kemudian dipelihara dan disebarkan di Timur Dekat oleh kaum Syabiah Harran, yang memandang kumpulan ajaran Hermes sebagai kitab samawi mereka. Keempat, pemikiran-pemikiran (*h̲ikmah*) Iran-Kuno. Di sini Suhrawardi mencoba membangkitkan kembali keyakinan-keyakinan baru dan memandang para pemikir Iran-kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun sebelum datangnya bencana topan yang menimpa kaum Nabi Nuh (3993–3043 SM).

Kelima, bersandar pada ajaran Zoroater (hidup antara 1100–550 SM), seorang nabi kuno asal Persia, dalam menggunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya dalam ilmu malaikat yang kemudian ditambah dengan

Adams & Co, 1976), hlm. 141.

[14] Abd al-Hulw, "al-Isyraqiyah" dalam *al-Mausû`ah,* II, hlm. 109.

[15] Hossein Ziai, *Suhrawardi*... hlm. 27.

[16] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 74.

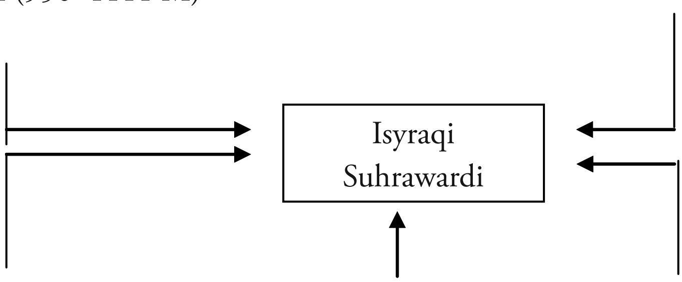
istilah-istilahnya sendiri.[17] Meski demikian, secara tegas Suhrawardi menyatakan bahwa dirinya bukan penganut dualisme sebagaimana yang diajarkan Zoroaster. Sebaliknya, ia mengklaim dirinya sebagai anggota jemaah *hukama* Iran, pemilik keyakinan-keyakinan 'kebatinan' yang berdasarkan prinsip kesatuan ketuhanan dan pemilik *sunnah* yang tersembunyi di lubuk masyarakat Zoroaster.

Dengan demikian, pemikiran isyraqi Suhrawardi bersandar pada sumber-sumber yang beragam dan berbeda, tidak hanya Islam tetapi juga non-Islam, meski secara garis besar bisa dikelompokkan dalam dua bagian, yaitu pemikiran filsafat dan sufisme. Namun, yang harus menjadi perhatian, hal itu bukan berarti Suhrawardi melakukan pembersihan terhadap pemikiran-pemikiran sebelumnya. Ia justru mengklaim dirinya sebagai pemersatu antara apa yang disebut *hikmah ladûniyah* (genius) dan *hikmah al-atiqah* (antik). Menurutnya, hikmah yang total dan universal adalah hikmah (pemikiran) yang jelas tampak dalam berbagai ragam orang Hindu kuno (3102–1300 SM), Persia Kuno, Babilonia, Mesir, dan Yunani sampai masa Aristoteles (384–322 SM).[18]

Skema
Sumber-Sumber Pemikiran Isyraqi

Pemikiran Sufisme
- Mansur Al-Hallaj (857–922 M)
- Al-Ghazali (950–1111 M)

Filsafat Islam
- Ibn Sina (980–1037 M)



Filsafat Pra-Islam
- Pythagoras (582–496 SM)
- Platonisme (Plato: 427–247 SM)
- Hermesisme (Hermes: 4533–4188 SM)

Hikmah Iran-Kuno

Zoroaster (±1100–550 SM)

[17] Zoroastrianisme adalah agama orang Iran-kuno yang bersifat dualistik, berkembang pada abad ke-7 SM. Penciptanya diduga nabi mistik Zarathustra (Zoroaster). Ajaran utamanya adalah tentang pergumulan yang terus-menerus antara unsur yang berlawanan di dunia, yakni kebaikan (cahaya) dan kejahatan (kegelapan). Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 1188.

[18] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 75.

Lebih jauh, Suhrawardi bahkan mengklaim dirinya sebagai pusat pertemuan dua cabang hikmah dunia. Menurutnya, juga menurut kebanyakan penulis abad pertengahan, hikmah diturunkan Tuhan kepada manusia melalui Hermes (Nabi Idris: 4533–4188 SM), putra Zeus dalam mitologi Yunani, sehingga ia dipandang sebagai pendiri filsafat dan ilmu-ilmu hikmah (*wâlid al-h̲ukamâ'*). Dari Hermes ini *h̲ikmah* (filsafat) kemudian terbagi menjadi dua cabang: di Persia dan di Mesir, dari Mesir ini kemudian melebar ke Yunani. Selanjutnya, melalui dua cabang ini, khususnya Persia dan Yunani bertemu kembali membentuk peradaban Islam.[19]

Namun, berbeda dengan kebanyakan penulis, Suhrawardi tidak menganggap tokoh-tokoh filsafat Islam seperti Al-Farabi (870–950 M) dan Ibn Sina (980–1037 M) serta para filosof lainnya sebagai seorang filosof, tetapi hanya sebagai perintis sufisme. Ia justru menengok Abu Yazid Bustami (804–874 M) dan Abu Muhammad Sahal ibn Abdillah Tustari (815–896 M), dan menilainya sebagai seorang filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya. Secara ringkas, perpindahan dan silsilah ahli hikmah serta posisi Suhrawardi digambarkan sebagai berikut.

Hermes (Idris: 4533–4188 SM)
Agathademon (Tikhe, Anak Hermes)

Asclepius (abad ke VI SM)
Pythagoras (582-496 SM)
Empedokles (490–430 SM)
Plato (427-247 SM)
Zunun al-Misri (796-861 M)
Abu Sahal Tustari (815- 896 M)

Raja Pendeta Iran kuno
Akhemeniyah (3200-330 SM)
Parthia (248 SM–224 M)
Khosrau (590-628 M)
Yazid Busthami (804-874 M)
Mansur al-Hallaj (857-922 M)
Abu Hasan Karqani (w. 1033 M)

Suhrawardi

[19] *Ibid.*

C. Pandangan Ontologis

Ada dua ajaran pokok dalam filsafat *isyrâqi*, yaitu gradasi esensi dan kesadaran diri; yang pertama berkaitan dengan persoalan ontologis, yang kedua berkaitan dengan epistemologis. Dari dua ajaran ini lahir ajaran atau teori ketiga, *alam mitsâl*, di mana struktur ontologis dari realitas spiritual atau 'alam atas' dianggap mempunyai kemiripan atau mengambil bentuk-bentuk gambar konkret dari alam materi atau 'alam bawah'. Ajaran yang ketiga ini pada fase berikutnya dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165–1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai *macroanthropos* (*al-insân al-akbar*) atau *macro-personal* (*al-syakhsh al-akbar*). Ide ini mengasumsikan atau memolakan semesta sebagai manusia. Kamampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang sehingga seperti manusia semesta ini mempunyai persepsi indriawi, imajinasi, pemikiran rasional, dan intuisi spiritual.[20]

Berkaitan dengan ajaran pertama, gradasi esensi, menurut Suhrawardi, apa yang disebut sebagai eksistensi adalah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran, gagasan umum, dan konsep yang tidak terdapat dalam realitas, sedangkan yang benar-benar esensial atau realitas yang sesungguhnya adalah esensi-esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya.[21] Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan dan tidak dikenali. Karena itu, cahaya tidak membutuhkan definisi bahkan tidak ada yang lebih tidak membutuhkan definisi kecuali cahaya. Sebagai realitas segala sesuatu, ia menembus setiap susunan entitas, fisik maupun non-fisik, sebagai komponen esensial dari cahaya.[22]

Meski demikian, menurut Suhrawardi, masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*) yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dengan *Nûr al-Anwâr* yang merupakan cahaya yang paling sempurna berarti semakin sempurnalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya. Begitu pula yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian, realitas

---

[20] Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 124-5. Tentang ajaran Ibn Arabi soal 'alam mitsal', lihat William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, Terj. Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001).

[21] Armahedi Mahzar, 'Pengantar' dalam Rahman, *Filsafat Shadra*, xv dan 36.

[22] Madjid Fakhry, *History of Islamic Philosophy* (New York & London: Colombia University Press, 1970), hlm. 331-2.

ini tersusun atas gradasi esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya, mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.[23]

Persoalannya, bagaimana realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakannya tersebut 'keluar' dari 'Cahaya Segala Cahaya' yang Esa dan kuat kebenderangannya? Menurut Suhrawardi, proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umumnya: (1) gerak menurun dari yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah, yakni emanasi-diri Cahaya Segala Cahaya; (2) peniadaan penciptaan, yakni bahwa semesta ini tidak diciptakan dari tiada, tidak ada pembuat dan tidak ada kehendak Tuhan; (3) keabadian semesta; (4) hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah.[24]

Akan tetapi, gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neoplatonis, tetapi mengombinasikan dua proses sekaligus, dan inilah yang membuatnya menjadi khas pemikiran Suhrawardi. Pertama, adanya emanasi dari masing-masing cahaya yang berada di bawah *Nûr al-Anwâr*. Cahaya-cahaya ini benar-benar ada dan diperoleh (*ya<u>h</u>shûl*) tetapi tidak berbeda dengan *Nûr al-Anwâr* kecuali pada tingkat intensitasnya yang menjadi ukuran kesempurnaan. Cahaya-cahaya itu bercirikan: (1) ada sebagai cahaya abstrak; (2) mempunyai gerak ganda, yaitu mencintai (*yu<u>h</u>ibbuh*) dan melihat (*yusyâhiduh*) yang di atasnya, dan mengendalikan (*yaqharu*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada di bawahnya; (3) mempunyai atau mengambil sandaran yang mana sandaran ini mengonsekuensikan sesuatu, seperti zat yang disebut *barzah*, dan mempunyai kondisi (*hay'ah*); zat dan kondisi ini sama-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya; (4) mempunyai sesuatu semisal kualitas atau sifat, yakni kaya (*ghâni*) dalam hubungannya dengan cahaya di bawahnya dan miskin (*fâkir*) dalam kaitannya dengan cahaya di atas. Ketika cahaya pertama melihat *Nûr al-Anwâr* dengan dilandasi cinta dan kesamaan, ia memperoleh cahaya abstrak yang lain. Sebaliknya, ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, ia memperoleh zat dan kondisinya sendiri. Proses ini terus berlanjut sehingga menjadi bola dan dunia dasar (*elemental world*).[25]

Kedua, proses iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama muncul, ia mempunyai visi langsung pada *Nûr al-Anwâr* tanpa durasi, dan pada momentum tersendiri *Nûr al-Anwâr* menyinarinya sehingga menyalakan cahaya

[23] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 88-89.; Abd Al-Hulw, "al-Isyraqiyah" dalam *al-Mausû`ah,* II, hlm. 109.
[24] Husein Ziai, *Suhrawardi...* hlm. 148.
[25] *Ibid.*, hlm. 149.

kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya pertama. Cahaya kedua ini, pada proses berikutnya, menerima tiga cahaya sekaligus, yaitu dari *Nûr al-Anwâr* secara langsung, dari cahaya pertama dan dari *Nûr al-Anwâr* yang tembus lewat cahaya pertama. Proses ini terus berlanjut dengan jumlah cahaya meningkat sesuai dengan urutan 2n-1 dari cahaya pertama.[26]

D. Kesadaran Diri

Ajaran Suhrawardi tentang kesadaran diri berkaitan dengan konsepnya tentang pengetahuan. Menurut para pemikir sebelumnya, khususnya kaum paripatetik, pengetahuan diperoleh lewat berbagai cara: (1) lewat definisi, (2) lewat perantara predikat, seperti X adalah Y, dan (3) lewat konsepsi-konsepsi (*tashawûr*). Ini terjadi karena objek yang diketahui bersifat independen dan keberadaannya berada di luar eksistensi subjek. Di antara keduanya tidak ada kaitan logis, ontologis, atau bahkan epistemologis. Karena itu, pengetahuan ini menuntut konfirmasi (*tashdîq*) untuk menentukan kriteria salah dan benar. Dikatakan benar jika ada kesesuaian antara konsepsi dalam pikiran subjek dan kondisi objektif eksternal objek; dianggap salah jika tidak ada kesesuaian di antara subjek dan objek.[27]

Suhrawardi mengkritik proses mengetahui seperti itu. Menurutnya, proses tersebut mengandung beberapa kelemahan: (1) menunjuk pada sesuatu yang tidak hadir (*al-syai' al-ghâib*), (2) objeknya menjadi terbatas karena tidak semua objek bisa dikonsepsikan atau didefinisikan, (3) validitasnya tidak terjamin karena apa yang ada dalam konsep mental ternyata tidak pernah identik dengan realitas objektif yang ada di luar pikiran, (4) terikat pada ruang dan waktu.[28]

Bagi Suhrawardi, agar dapat diketahui, sesuatu harus terlihat seperti apa adanya (*kamâ huwa*) sehingga pengetahuan yang diperoleh memungkinkannya untuk tidak butuh definisi (*istighnâ `an al-ta`rîf*). Misalnya, warna hitam. Warna hitam hanya bisa diketahui jika terlihat seperti apa adanya dan sama sekali tidak bisa didefinisikan oleh dan untuk orang yang tidak pernah melihat sebagaimana adanya (*lâ yumkin ta`rîfuhu liman lâ yusyâhiduh kamâ huwa*). Dalam hal ini, Suhrawardi menuntut bahwa subjek yang mengetahui harus berada dan memahami objek yang dilihat *secara langsung* tanpa penghalang

[26] *Ibid.*, hlm. 150.

[27] Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 62–64; Husein Ziai, *Suhrawardi...* hlm. 131.

[28] Husein Ziai, *Suhrawardi...* hlm. 135.

apa pun. Jenis hubungan iluminasi (*idhâfah isyrâqiyah*) inilah yang merupakan ciri utama pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan, dan konsep ini memberikan perubahan antara apa yang disebut sebagai pendekatan mental terhadap pengetahuan dan pendekatan visi langsung terhadap objek yang menegaskan bahwa kevalidan sebuah pengetahuan terjadi jika objeknya dirasakan.[29] Konsep ini, dalam Henri Bergson (1859–1941 M), diistilahkan dengan 'pengetahuan tentang' (*knowledge of*) yang dibedakan dengan 'pengetahuan mengenai' (*knowledge about*). 'Pengetahuan tentang' adalah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung sedangkan 'pengetahuan mengenai' adalah pengetahuan diskursif yang diperoleh lewat perantara, indra maupun rasio.[30]

Proses-proses mengetahui secara langsung atas hal-hal yang sederhana tersebut, seperti warna, rasa, bau, suara, dan lainnya, juga berlaku pada sesuatu yang lebih besar dan majemuk. Bedanya, sesuatu yang sederhana dan tunggal diketahui lewat esensinya, sedangkan hal-hal yang menjemuk diketahui lewat sifat-sifat esensinya. Yang pasti, substansi dapat diketahui lewat dirinya sendiri dengan cara berhubungan langsung secara iluminatif antara subjek dan objek sehingga esensi yang sesungguhnya dapat dilihat dan dipahami.[31]

Dengan demikian, dalam pandangan Suhrawardi, sebuah pengetahuan yang benar hanya bisa dicapai lewat hubungan langsung (*al-idhâfah al-isyrâqiyah*) tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Meski demikian, hubungan ini sendiri tidak bersifat pasif tetapi aktif, di mana subjek dan objek satu sama lain hadir, tampak pada esensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang.[32]

Persoalannya, bagaimana subjek bisa menangkap esensi yang sebenarnya dari objek, dan sebaliknya objek mampu menghadirkan esensinya pada subjek? Suhrawardi menjawab persoalan ini dengan sesuatu yang disebut sebagai kesadaran diri. Menurutnya, kesadaran diri (*idrâk al-anâ'iyah*) adalah sama dengan pengetahuan langsung tentang dirinya sendiri (*idrâk mâ huwa huwa*), seperti kesadaran tentang rasa sakit adalah sama dengan pengetahuan tentang sakit yang dialami. Ini adalah kebenaran semua wujud yang menyadari esensi mereka sendiri, dan sesuatu yang tidak bisa dibantah. 'Anda', tegas Suhrawardi,

---

[29] *Ibid.*, hlm. 130.

[30] Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144–145.

[31] Husein Ziai, *Suhrawardi...* hlm. 131.

[32] Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, 211-215.

'tidak pernah tidak menyadari esensi Anda'. Akan tetapi, kesadaran diri ini tidak boleh dimunculkan oleh dan tidak sama dengan ide tentang kesadaran diri. Artinya, kesadaran diri tersebut tidak dilahirkan oleh ide tentang kesadaran melainkan oleh kesadaran itu sendiri. Ini penting, sebab jika kesadaran tersebut lahir dari ide tentang kesadaran, maka akan lahir dua hal yang berbeda, subjek yang menyadari dan objek yang disadari, sehingga tidak diketahui esensi diri sendiri.[33]

Berdasarkan atas prinsip-prinsip tersebut, maka kesadaran diri berarti sama dengan manifetasi wujud atau sesuatu yang tampak (*zhâhir*) yang diidentifikasi dengan 'cahaya murni' (*nûr mahdl*). Kesadaran diri, karena itu, identik dengan 'penampakan' (manifestasi) dan 'cahaya seperti apa adanya' (*nafs al-zhuhûr wa al-nûriyyah*). Dari sini kemudian disimpulkan bahwa setiap orang yang memahami essensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari essensinya sendiri.[34]

Selanjutnya, cahaya murni tersebut adalah 'bagian' dari cahaya abstrak, sedang cahaya-cahaya abstrak itu sendiri adalah bersifat sama dan merupakan satu kesatuan, hanya berbeda tingkat intensitas penampakannya. Karena itu, dalam konsep kesadaran diri dapat dikatakan bahwa setiap 'aku' secara essensial adalah sama dengan 'aku' yang lain, karena masing-masing adalah kesadaran diri. Yang mungkin membedakan di antara mereka adalah tingkat kesadaran masing-masing. Sedemikian, sehingga dengan adanya kesadaran diri ini yang dalam filsafat illuminasi disebut *isfahbad al-nasût,* manusia akan dapat mengenal dirinya dan bertemu dengan essensi semesta.[35]

Berdasarkan pemahaman tersebut, di mana pengetahuan tidak dihasilkan lewat hubungan subjek-objek tetapi oleh kesadaran diri dan perasaan yang dialami secara langsung, maka ia menjadi bebas dari dualisme logis, benar dan salah. Selain itu, ia juga bebas dari pembedaan antara pengetahuan berdasarkan konsepsi dan pengetahuan berdasarkan kepercayaan, atau antara makna dan nilai kebenaran' dalam kajian logika modern.[36] Pengetahuan yang didasarkan atas objek swaobjektivitas yang bersifat immanen ini kemudian dikenal dengan 'ilmu hudluri' (pengetahuan yang dihadirkan) karena objeknya justru hadir dalam kesadaran diri subjek yang mengetahui.

[33] Husein Ziai, *Suhrawardi*, 141
[34] *Ibid*.
[35] *Ibid.*, hlm. 142.
[36] Mehdi Hairi Yazdi*, Ilmu Huduri*, hlm. 79–80.

E. Metode Mendapatkan Pengetahuan

Pengetahuan isyraqi, karena objeknya bersifat immanen dan bersifat swaobjektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya harus melalui tahapan-tahapan tertentu. Pertama, tahap persiapan untuk menerima pengetahuan iluminatif. Tahap ini diawali dengan aktivitas-aktivitas spiritual seperti mengasingkan diri selama paling tidak 40 hari, berhenti makan daging, berkonsentrasi untuk menerima nur Ilahi, dan seterusnya, yang hampir sama dengan laku asketik dan sufistik, kecuali bahwa di sini tidak ada konsep *ahwâl* (keadaan-keadaan) dan *maqâmât* (tingkatan-tingkatan) seperti dalam sufi. Melalui aktivitas-aktivitas seperti ini, dengan kekuatan intuitif dalam dirinya yang oleh Suhrawardi disebut sebagai bagian dari 'cahaya Tuhan' (*al-bâriq al-ilâhi*), seseorang akan dapat menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya melalui ilham dan penyingkapan diri (*musyâhadah wa mukâsyafah*). Dengan demikian, dalam tahap ini terdiri atas tiga hal, yaitu (1) suatu aktivitas tertentu, (2) suatu kondisi tertentu di mana seseorang menyadari kemampuan intuisinya sendiri sampai mendapatkan kilatan cahaya ketuhanan, dan (3) ilham.[37]

Kedua, tahap penerimaan, di mana Cahaya Tuhan memasuki diri manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian 'cahaya penyingkap' (*al-anwâr al-sânihah*), di mana lewat 'cahaya-cahaya penyingkap' tersebut pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan yang sebenarnya (*al-ulûm al-haqîqah*) dapat diperoleh. Ketiga, tahap pembangunan pengetahuan yang valid (*al-'ilm al-shâhîh*) dengan menggunakan analisis diskursif. Di sini pengalaman diuji dan dibuktikan dengan sistem berpikir yang digariskan dalam *Posterior Analytics* Aristoteles sehingga dari situ bisa dibentuk suatu sistem di mana suatu pengalaman dapat didudukkan dan diuji validitasnya, meski pengalamannya itu sendiri sudah berakhir. Hal yang sama juga diterapkan pada data-data yang didapat dari penangkapan indriawi, jika berkaitan dengan pengetahuan iluminatif. Keempat, tahap pelukisan atau dokumentasi dalam bentuk tulisan atas pengetahuan atau struktur yang dibangun dari tahap-tahap sebelumnya, dan inilah yang bisa diakses oleh orang lain.[38]

Dengan demikian, perolehan pengetahuan dalam isyraqi tidak hanya mengandalkan kekuatan intuitif, tetapi juga kekuatan rasio. Ia bahkan

[37] Husein Ziai, *Suhrawardi...* hlm. 36.
[38] *Ibid.*, hlm. 37.

menggabungkan keduanya, metode intuitif dan diskursif. Metode intuitif digunakan untuk meraih segala sesuatu yang tidak tergapai oleh kekuatan rasio sehingga hasilnya merupakan pengetahuan yang tertinggi dan tepercaya,[39] sedangkan kekuatan rasio digunakan untuk menjelaskan secara logis pengalaman-pengalaman spiritual yang dijalani dalam proses penerimaan limpahan pengetahuan dan kesadaran diri.

Selanjutnya, berdasarkan atas perbedaan metode untuk menghasilkan tingkat validitas keilmuan ini, Suhrawardi membagi para pencari ilmu dalam empat tingkatan. Pertama, para pencari ilmu yang mulai merasakan kehausan makrifat, yang pada putaran berikutnya memajukan diri untuk membahas filsafat. Kedua, para pencari yang telah memperoleh ilmu secara formal dan telah sempurna mempelajari filsafat pembuktian (*burhâni*) tetapi masih asing dengan pengetahuan yang sesungguhnya, seperti Al-Farabi dan Ibn Sina. Ketiga, para pencari yang belum merasa puas dengan bentuk-bentuk makrifat secara mutlak tetapi telah membersihkan diri sehingga mencapai derajat perkiraan akal dan iluminasi batin, seperti Mansur Al-Hallaj (857–922 M), Yazid Bustami (804–874 M), dan Abu Sahal Tustari (815–896 M). Keempat, para pencari yang telah menamatkan filsafat pembuktian sebagaimana mereka mengetahui tahapan iluminasi atau pengetahuan. Pada tahap terakhir ini, pengetahuan dan kualitas individu meningkat pada posisi yang dinamakan sebagai kelompok 'Ahli Hikmah Ketuhanan' seperti pada Pythagoras dan Plato. Suhrawardi sendiri masuk dalam tingkatan ini.[40]

---

[39] Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi,* hlm. 76; Hosein Ziai, 'Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School' dalam Husein Nasr & Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 452.

[40] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 80.

Metode Isyraqi

Intuitif	Burhani
Hati (*qalb*)	rasio (*aql*)
Pengalaman ruhani	Penangkapan makna
Mukasyafah	Proses penalaran
Cahaya makrifat	Analisa
Badihi (manifest itself)	Pernyataan rasional

→ Pengalaman ruhani & Pembuktian Rasional ←

F. Penutup

Dalam perspektif historis, setelah Ibn Rusyd tidak berhasil mempertahankan logika dan filsafat Aristotelian dari serangan Al-Ghazali, usaha Suhrawardi yang mengompromikan berbagai aliran pemikiran, khususnya nalar diskursif dengan nalar intuitif, ternyata memberi arah baru bagi perkembangan filsafat Islam. Kenyataannya, metode penggabungan antara filsafat dan tasawuf ini lebih dominan dan diikuti para pemikir Islam sesudahnya, antara lain, seperti oleh Ibn Arabi (1165–1240 M) dan Mulla Sadra (1573–1641 M). Di sisi lain, penggabungan dua nalar itu sendiri adalah sesuatu yang menarik untuk direnungkan. Dengan filsafat seseorang bisa berpikir sejauh dan seluas mungkin tetapi dengan adanya agama dan spiritualitas maka apa yang dipikirkan menjadi nyata dan menyakinkan, di samping tetap terkendali dan aman. Artinya, kedua sistem berpikir tersebut dapat saling mendukung dan menguatkan dalam upaya menumbuhkan kesadaran manusia akan tanggung jawabnya sebagai khalifah di bumi.

Pemikiran Suhrawardi tentang iluminasi di mana prosesnya terus berjalan tanpa henti memberikan pemahaman bahwa realitas yang ada sangat luas, terbentang tanpa batas. Satu-satunya yang membatasi hanyalah kegelapan, suatu 'wilayah' yang tidak atau belum terjangkau oleh cahaya. Ini adalah gagasan yang berani dan memberi tantangan baru bagi pemikiran manusia. Di sisi lain, konsepnya bahwa realitas cahaya yang merupakan hakikat wujud adalah satu meski berbeda-beda tingkat intensitas penampakannya, dapat menggiring pada paham esensialisme. Dalam bidang teologi, konsep ini bisa diterjemahkan dalam

sebuah doktrin bahwa 'keseluruhan wujud adalah Tuhan meski Tuhan bukanlah keseluruhan wujud' sehingga menjadi paham monistik.

Terakhir, konsep tentang kesadaran diri. Ini adalah salah satu gagasan yang khas Suhrawardi. Suhrawardi, dengan menempatkan 'aku' pada posisi yang sangat menentukan dalam proses pengetahuan, telah memberikan pedoman baru tentang bagaimana sebuah pengetahuan dan kebenaran yang sesungguhnya harus dicapai. Ini merupakan bibit dari sebuah pemikiran yang kemudian dikenal sebagai eksistensialisme. Persoalannya, berkaitan dengan masalah hubungan antara intuitif dan diskursif, bagaimana Suhrawardi harus menjelaskan bahwa kebenaran hasil pengalaman intuitif harus diuji dengan logika Aristotelian (pemikiran diskursif), padahal kekuatan logika dianggap tidak mampu menggapai hakikat realitas dan kebenaran?

VI

WAHDAH AL-WUJUD

Pemikiran Ibn Arabi (1165-1240 M)

Wa<u>h</u>dah al-wujûd (kesatuan realitas) adalah salah satu gagasan paling kontroversial dalam metafisika, khususnya metafisika tasawuf. Pemikiran ini dicetuskan oleh Ibn Arabi. Akan tetapi, menurut Kautsar Azhari Noer,[1] Ibn Arabi sendiri, sebenarnya, secara formal tidak pernah menggunakan kata-kata *wa<u>h</u>dah al-wujûd* dalam tulisan-tulisannya. Orang pertama yang menggunakan istilah ini, meski tidak sebagai istilah teknis dan independen, adalah Sadr Al-Din Al-Qunawi (w. 1274 M). Hanya saja, ajaran-ajaran Ibn Arabi tentang realitas bisa memberi pemaknaan ke arah itu.

Pada perkembangan selanjutnya di tanah air, lewat Ibrahim Al-Jilli (1365-1409 M), gagasan *wa<u>h</u>dah al-wujûd* ini menjadi sebuah teori besar tantang proses penciptaan semesta yang ditelorkan oleh Hamzah Fansuri (w. 1590 M) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), dua tokoh sufi Aceh, dengan istilah *martabat tujuh*': ahadiyah, wahdah, wahidiyah, alam arwah, alam mitsal, alam ajsam, dan insan;[2] suatu konsep metafisika sufi yang kemudian ditentang oleh Nuruddin Al-Raniry (w. 1658 M).

---

1 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 34 dan seterusnya.

2 Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik* (Yogyakarta: Bentang, 1989); Harun Hadiwiyono, *Kebatinan Islam Abad XVI* (Jakarta: Gunung Mulia, 1985).

A. Riwayat Hidup

Ibn Arabi, lengkapnya Muhammad ibn `Ali ibn Muhammad ibn Al-'Arabi Al-Thai Al-Tamimi, lahir di Mursia, Spanyol bagian tenggara, 17 Ramadan 560 H/ 28 Juli 1165 M, pada masa pemerintahan Abu Ya'kub Yusuf I (1163–1184 M) dari dinasti Muwahhidun (1121–1269 M).[3] Namun, tokoh ini harus dibedakan dengan Ibn Arabi yang lain yang juga berasal dari Spanyol, yang bernama lengkap Abu Bakar Muhammad ibn Abdillah ibn Arabi Al-Ma`afiri (1076–1148 M). Ibn Arabi yang kedua ini bukan tokoh sufi, melainkan ahli hadis di Sevilla yang kemudian menjadi hakim di sana.[4]

Menurut Affifi,[5] Ibn Arabi berasal dari keluarga keturunan Arab yang saleh. Ayah dan tiga pamannya dari jalur ibu adalah tokoh sufi yang masyhur, dan ia sendiri digelari *Muhy al-Dîn* (Penghidup Agama) dan *al-Syaikh al-Akbar* (Doktor Maximus), karena gagasan-gagasannya yang luar biasa dalam bidang tasawuf. Menurut Arberry, belum ada seorang tokoh Muslim yang mencapai posisi sebagaimana kedudukannya dalam tasawuf sehingga ia juga diberi gelar "The greatest mystical genius of the Arab".[6]

Pendidikan Ibn Arabi dimulai di Sevilla, ketika ayahnya menjabat di istana dengan pelajaran yang umum saat itu, yaitu Al-Quran, hadis, fiqh, teologi, tasawuf, dan filsafat skolastik.[7] Saat itu, Sevilla merupakan kota ilmu pengetahuan dan pusat kegiatan sufisme dengan banyak guru sufi terkenal tinggal di sana. Di antara guru tasawuf Ibn Arabi yang sangat dikagumi adalah dua orang wanita, yaitu Yasmin Mursaniyah dari Murcia dan Fatimah Qurtubiyah dari Kordoba. Keduanya berpengaruh besar dalam pembentukan (pengarahan) kehidupan spiritualnya. Menurut Kautsar, kondisi keluarga dan lingkungan yang kondusif ini mempercepat pembentukan Ibn Arabi sebagai tokoh sufi yang terpelajar, apalagi ia telah masuk tarekat sejak usia 20 tahun.[8]

Selama menetap di Sevilla, Ibn Arabi muda sering melakukan kunjungan ke berbagai kota di Spanyol, untuk berguru dan bertukar pikiran dengan para tokoh sufi maupun sarjana terkemuka. Salah satu kunjungan yang paling mengesankan adalah ketika bertemu dengan Ibn Rusyd (1126–1198 M), saat itu Ibn Arabi

3 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 17.
4 Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi*... hlm. 17; J. Robson, 'Ibn al-Arabi' dalam *The Encyclopedia of Islam* (London & Laiden: Luzac & Brill, 1979), III, hlm. 707.
5 Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Terj. Nandi Rahman (Jakarta: Media Pratama, 1989), hlm. 1.
6 Arbery, *Sufism an Account of the Mystics of Islam* (London: Unwin Paperback, 1975), hlm. 97.
7 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 18.
8 *Ibid.*, hlm. 19.

mengalahkan tokoh filosof Aristotelian ini dalam perdebatan dan tukar pikiran; sesuatu yang menunjukkan kecerdasan yang luar biasa dan luasnya wawasan spiritual sufi muda ini.[9] Menurut Kautsar, kenyataan tersebut juga menunjukkan adanya hubungan yang kuat antara tasawuf dan filsafat dalam kesadaran metafisis Ibn Arabi.[10] Pengalaman-pengalaman visioner tasawufnya berhubungan dan disokong oleh pemikiran filosofisnya yang ketat. Ibn Arabi adalah seorang sufi sekaligus filosof yang dapat memfilsafatkan pengalaman spiritualnya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis mahabesar sebagaimana yang dapat dilihat dalam gagasannya tentang *wahdah al-wujud*.[11]

Selanjutnya, pengembaraannya semakin luas dan mulai keluar dari semenanjung Iberia menuju Tunis (1193 M) untuk berguru pada Husein ibn Qasi (l. 1151 M), tokoh sufi yang melakukan pemberontakan pada dinasti Murabitun; kemudian pergi ke Fez dan tinggal di sana selama 4 tahun, terus ke Marrakesy, Almaria, Bugia, dan kembali ke Tunis (1202 M), setelah pulang ke Kordoba pada 1199 M guna menghadiri pemakaman Ibn Rusyd. Selama pengembaraan ini, ia sempat menulis beberapa karya, seperti *Mawâqi' al-Nujûm, Insya al-Dawâ`ir* dan lainnya. Akan tetapi, situasi religio-politis tidak mengizinkan Ibn Arabi tinggal lama di Spanyol ataupun di Afrika utara sehingga pergi ke Makkah (1201 M).[12]

Di Makkah sekitar 3 tahun, Ibn Arabi mempergunakan waktunya untuk mempertajam ruhani dan menulis. Di sini ia mendapat ilham untuk menulis karya monumentalnya, *al-Futû<u>h</u>ât al-Makkiyah,*[13] di samping menyelesaikan karya-karya kecil lainnya. Setelah itu, ia kembali mengembara ke berbagai kota: Madinah, Yerusalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, Kairo, dan kembali ke Makkah (1207 M) karena tidak aman di Mesir. Di tengah perjalanan ini, untuk ketiga kalinya ia diangkat sebagai murid Khidir untuk menerima rahasia-rahasia Ilahiah.[14] Setahun di Makkah, Ibn Arabi berkunjung ke Asia kecil melalui Aleppo dan Konya, kemudian ke Armenia dan Baghdad, bertemu Syihabuddin Umar Suhrawardi Al-Zanzani (1144–1234 M), seorang tokoh sufi penulis kitab *Awârif al-Ma`ârif.*

---

9 Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, Terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 128–129.

10 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 18.

11 Franz Rosenthal, *Ibn Arabi between Philosophy and Mysticism* (Leiden: E.J. Brill, 1998), hlm. 1–35.

12 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 19.

13 Menurut Ibn Arabi, penulisan kitab ini didektekan langsung oleh Tuhan lewat ilham, kata per kata. Annemarie Schimmel, *Rahasia Wajah Suci Ilahi*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 319.

14 Pengangkatan ini yang pertama di Sevilla (1184 M), kedua di Makkah (1202 M).

Akhirnya, tahun 1224 M, Ibn Arabi menetap di Damaskus. Kecuali kunjungan singkat ke Aleppo (1231 M), Ibn Arabi tidak lagi melakukan pengembaraan. Ia mencurahkan seluruh perhatiannya untuk membaca, menulis, dan mengajar. Di sini ia menyelesaikan karya monumentalnya, *al-Futûhât al-Makkiyah*, dan menulis kitab lain yang terkenal, *Fushûsh al-Hikam.*[15] Ibn Arabi meninggal di Damaskus dan dimakamkan di sana pada 22 Rabi al-Tsani 638 H/November 1240 M dalam usia 78 tahun.[16]

Ibn Arabi termasuk tokoh yang sangat produktif. Menurut Osman Yahia,[17] Ibn Arabi meninggalkan tidak kurang dari 700 karya tulis, tetapi hanya 400 buah yang masih ada, meliputi metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir, dan hampir setiap cabang keilmuan, yang semuanya bertujuan menjelaskan makna esoterisnya. Karyanya yang terbesar adalah *al-Futûhât al-Makiyah*, yang terdiri atas 37 jilid, 560 bab, 18.500 halaman dalam edisi Osman Yahio. Yang lain adalah *Fushûsh al-Hikam*, yang menurutnya diterima langsung dari Rasul Saw. Dalam mukaddimah kitab ini dikatakan, "Aku mimpi melihat Rasul dalam kegembiraan pada hari-hari sepuluh terakhir bulan Muharram, tahun 627 H, di pinggiran kota Damaskus dan di tangannya ada sebuah kitab. Beliau berkata, '*Ini kitab Fushûsh al-Hikam. Ambillah... Sampaikan kepada masyarakat agar mereka memanfaatkannya.*'[18] Kitab *Fushûsh al-Hikam* ini dianggap sebagai wasiat keruhanian, berisi 27 bab yang masing-masing terspesialisasi untuk satu akidah kebatinan asasi menurut Islam. Meski relatif pendek, karya ini paling banyak dikaji dan diberi komentar, karena paling sulit, paling berpengaruh, dan paling masyhur. Tidak kurang dari 100 buku telah ditulis untuk mengomentari *Fushûsh al-Hikam* tersebut. Di antara yang terkenal, menurut Husain Nasr, adalah komentar dari Shadruddin Qunawi (1210–1274 M), Abdurrazaq Kasyani (w. 1329 M), Daud Qaishari (1260–1350 M), Nuruddin Abdurrahman Jami (1414–1492 M), dan Abdul Ghani Al-Nablusi (1641–1731 M).[19]

---

15 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 24.

16 Akan tetapi, menurut Taftazani, Ibn Arabi wafat dan dikebumikan di Hijaz, bukan di Damaskus. Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. A. Rafi Usman (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 201.

17 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi...* hlm. 25.

18 Ibn Arabi, *Fushûs al-Hikam*, I (Beirut: Dâr al-Kitab), hlm. 47.

19 Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam...* hlm. 174.

B. Sandaran Pemikiran

Menurut Husein Nasr, sesungguhnya sangat sulit atau bahkan tidak mungkin untuk menelusuri dan menjelaskan sumber-sumber pemikiran tasawuf, termasuk dalam hal ini Ibn Arabi, karena pengetahuan tasawuf tidak berhubungan dan berkaitan secara horizontal tetapi vertikal. Maksudnya, dalam tasawuf, sang sufi mendapatkan pengetahuan bukan berdasarkan atas bacaannya terhadap teori atau pemikiran-pemikiran sebelumnya, melainkan menerima pengetahuan langsung secara iluminatif dari Tuhan ke dalam hatinya. Akan tetapi, pengalaman-pengalaman spiritual tersebut memerlukan interpretasi, pemahaman, dan pembentukan sebelum menjadi sebuah pengetahuan atau teori. Di sini ia butuh simbol, teori, paradigma, pengetahuan, atau apa pun yang telah ada untuk dijadikan sandaran atas penjelasannya tentang realitas dan pengalaman spiritualnya, dan dalam konteks ini kita dapat melakukan pelacakan atas sandaran teori atau ibarat-ibarat yang digunakan.[20] Artinya, apa yang disebut sebagai sumber-sumber pengetahuan tasawuf sesungguhnya adalah dalam konteks ini, yaitu sandaran-sandaran teori atau paradigma yang digunakan untuk menjelaskan pengalaman spiritual sang sufi, bukan sumber pengetahuan yang sesungguhnya dalam makna yang biasa dipahami.

Ibn Arabi menggunakan banyak sandaran teori, paradigm, dan pengetahuan sebelumnya untuk menjelaskan hasil interpretasi dan pemahaman spiritualnya. Pertama, dari pemikiran-pemikiran tasawuf. Ada beberapa tokoh tasawuf yang digunakan, yaitu Abu Yazid Al-Busthami (804–877 M), Hakim Al-Tirmidzi (818–933 M), Husein Al-Hallaj (858–913 M), dan Al-Ghazali (1058–1111 M). Menurut Husein Nasr, Ibn Arabi mencontoh Al-Busthami dalam hal penggunaan simbol-simbol untuk menjelaskan realitas metafisik, mengikuti Al-Tirmidzi dan Al-Hallaj dalam masalah istilah-istilah teknis yang digunakan dan mengambil Al-Ghazali dalam hal cara menyampaikan ide-idenya yang beraneka ragam.[21]

Kedua, dari pemikiran filsafat, baik filsafat Islam maupun filsafat-filsafat sebelumnya. Dari tokoh filsafat Islam adalah pemikiran Ibn Sina (980–1037 M), sedangkan dari filsafat sebelumnya adalah pemikiran Empedocles (484–424 SM) yang dikembangkan oleh Ibn Massarah (883–931 M), Neo-Pythagoras yang dibangun Apollonius Tyana (40–120 M) dan dikembangkan kelompok Ikwan al-Shafa, juga Neo-Platonisme yang dibangun oleh Plotinus (204–270

[20] *Ibid.*, hlm. 138.
[21] *Ibid.*

M). Ibn Arabi mengambil pemikiran filsafat Ibn Sina dan Neo-platonism untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan dan alam, pemikiran Empiduckles untuk menguraikan masalah atribut-atribut ketuhanan, dan pemikiran Ikhawan Al-Shafa untuk mendiskusikan masalah jiwa dalam upayanya untuk mencapai Tuhan.[22]

Ketiga, sumber-sumber lain. Sumber-sumber ini, antara lain, gaya bahasa teologi yang bersifat dialektis, pemikiran mazhab Syiah Ismailiyah yang esoterik dan pemikiran-pemikiran lainnya berkaitan masalah metafisika, psikologi, epistemologi, fisika, dan logika. Ibn Arabi meramu dan merangkum semua akar-akar pemikiran tersebut kemudian membangunnya menjadi sebuah pemikiran yang sistematik dan khas Ibn Arabi, dalam upaya untuk menjelaskan doktrinnya tentang realitas dan hubungannya dengan wujud Ilahy yang transenden.[23]

Bagan
Sandaran Teori

Ibn Arabi

Pemikiran Tasawuf:	**Filsafat:**	**Pemikiran lainnya:**
Abu Yazid al-Busthami	Ibn Sina	Dialektika Teologi
Hakim al-Tirmidzi	Ibn Masarrah	Syiah Ismailiyah
Husein al-Hallaj	Empidocles	
Al-Ghazali	Neo-Pythagoras	
	Ikhwan al-Shafa	
	Neo-Platonis	

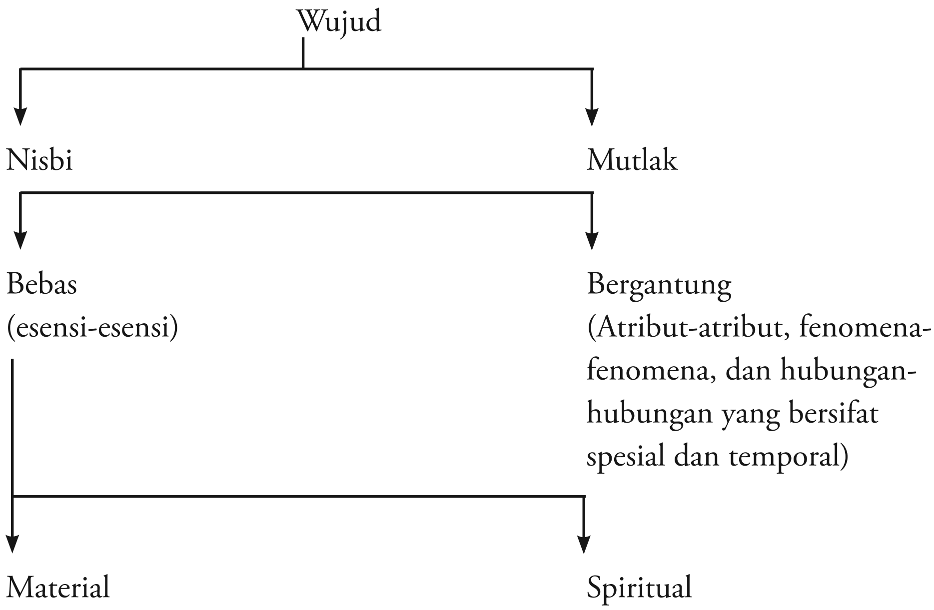
C. Esensi dan Eksistensi

Menurut Ibn Arabi, eksistensi adalah wujud dari esensi. Sesuatu bisa dianggap wujud atau ada jika termanifestasikan dalam apa yang disebut tingkatan wujud (*marâtib al-wujûd*) yang terdiri atas empat hal, yaitu (1) eksis dalam wujud sesuatu (*wujûd al-syai' fî ainih*), (2) eksis dalam pikiran atau konsepsi (*wujûd al-syai` fî al-'ilm*), (3) eksis dalam ucapan (*wujûd al-syai` fî al-alfâzh*), (4) eksis

[22] *Ibid.*, hlm. 139. Bandingkan dengan Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*... hlm. 243 dan seterusnya.
[23] Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*... hlm. 243 dan seterusnya.

dalam tulisan (*wujûd al-syai' fî ruqûm*). Segala sesuatu dianggap wujud jika ada dalam salah satu empat tingkatan tersebut. Sesuatu yang tidak ada di antara salah satunya tidak bisa dianggap sebagai wujud, dan karena itu tidak bisa dibicarakan.[24]

Selanjutnya, apa yang wujud itu, yang berarti punya eksistensi, dalam perspektif ontologis Ibn Arabi, terbagi dalam dua bagian, yaitu wujud mutlak dan wujud nisbi. Wujud mutlak adalah sesuatu yang eksis dengan dirinya sendiri dan untuk dirinya sendiri, dan itu adalah Tuhan, Allah Swt. Wujud nisbi adalah sesuatu yang eksistensinya terjadi oleh dan untuk wujud yang lain (*wujûd bi al-ghair*). Wujud nisbi ini terbagi dalam dua bagian, yaitu wujud bebas dan wujud bergantung; wujud bergantung ini berupa atribut-atribut, fenomena-fenomena dan hubungan-hubungan yang bersifat spesial dan temporal. Sementara itu, wujud nisbi bebas adalah berupa esensi-esensi, dan ia terbagi dalam dua bagian, yaitu material dan spiritual.[25]



Namun, yang perlu dicatat, apa yang dianggap sebagai wujud nisbi di atas tidak sepenuhnya berupa entitas temporal, tetapi dapat juga berupa entitas permanen (*al-a`yân al-tsâbitah*) sebagaimana wujud mutlak. Dalam pandangan

[24] *Ibid.*, hlm. 20.
[25] *Ibid.*, hlm. 21–24.

Ibn Arabi, semua realitas yang ada dalam semesta ini, dalam semua keadaannya, telah ada dan persis seperti yang ada dalam ilmu Tuhan, sedangkan ilmu Tuhan sendiri telah terencana dalam *al-a`yân al-tsâbitah*. Setiap urusan dan apa yang ada dalam semesta tidak pernah keluar dari rencana yang telah ditetapkan Tuhan sejak permulaan dalam ilmu-Nya.[26]

Entitas-entitas permanen (*al-a`yân al-tsâbitah*) di atas tidak pernah meninggalkan kepermanenannya dan ketidakberubahannya, karena entitas-entitas tersebut selamanya ada dalam ilmu Tuhan, ada secara kekal dalam kebesaran-Nya. Namun, segala yang tampak riil dalam semesta ini juga tidak lain adalah aktualisasi dari "entitas-entitas permanen" tersebut. Karena itu, pada satu sisi, entitas-entitas yang tampak dalam semesta tidak berbeda dengan ada dalam ilmu Tuhan, karena entitas-entitas tersebut tidak lain adalah aktualisasi atas apa yang ada dalam ilmu-Nya. Akan tetapi, pada sisi yang lain, entitas-entitas riil dalam semesta ini berbeda dengan ilmu Tuhan, karena yang pertama berupa wujud konkret, terikat dengan ruang dan waktu, sedangkan yang kedua tidak berwujud konkret serta bebas dari ruang dan waktu. Yang pertama bersifat aktual, sedangkan yang kedua bersifat potensial, 'cetak biru'.[27]

Meski demikian, menurut Kautsar,[28] dalam struktur ontologis Ibn Arabi, "entitas-entitas permanen" ini juga tidak sama dan sederajat dengan Zat Tuhan, tetapi ada "di bawahnya"; tepatnya menempati posisi tengah antara Tuhan dan alam, antara keabsolutan-Nya dan keterbatasan-Nya, sehingga ia bersifat "aktif" sekaligus "pasif". Entitas permanen bersifat aktif dalam hubungannya dengan apa yang lebih rendah darinya, yakni alam semesta, dan bersifat aktif dalam hubungannya dengan yang lebih tinggi, yakni diri Tuhan. Tarik-menarik keduanya terjadi dalam apa yang disebut sebagai proses penampakan diri (*tajalli*) Tuhan, yang berarti sama dengan proses penciptaan semesta dalam konsep emanasi.

Dengan posisi tengah antara *al-<u>H</u>aqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (ciptaan), secara teologis, entitas-entitas permanen di atas berarti adalah *qadîm* sekaligus *<u>h</u>adîts*. Ia disebut qadim karena merupakan subjek pengetahuan Tuhan yang ada sejak azali, ada dalam dan bersama ilmu Tuhan tanpa ada permulaan dalam waktu; tetapi *qadîm*-nya tetap tidak sama dengan *qadîm* Tuhan, karena *qadîm*-nya

---

26 Ibn Arabi, *Futû<u>h</u>ât*, IV, hlm. 128.

27 Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi*, 120.

28 *Ibid.*, hlm. 121.

entitas permanen berasal dari dan tergantung pada *qidâm* Tuhan. Sebaliknya, entitas permanen dianggap *h̲adis* karena ia muncul "terkemudian", mewujud dan menampakkan diri dalam alam nyata, yang berkaitan dengan ruang dan waktu.

Jalan tengah dan 'sistem mendua' (ambiguis) tersebut juga berlaku pada perbuatan manusia, bahwa perbuatan manusia adalah *jabariyah* sekaligus *qadariyah*. Perbuatan manusia disebut jabariyah karena ia tidak diciptakan oleh manusia tetapi telah ada ketetapannya dalam pengetahuan Tuhan; disebut qadariyah karena dilakukan oleh manusia sendiri yang berkaitan dengan ruang dan waktu tertentu. Dalam istilah yang lain biasanya dikatakan sebagai *tindakan manusia diciptakan manusia tetapi tidak oleh manusia dan diciptakan Tuhan tetapi tidak oleh Tuhan*. Seperti dikatakan Kautsar, penyatuan atas berbagai hal yang bersifat paradoksal seperti ini adalah ciri khas sistem berpikir Ibn Arabi.

D. *Wah̲dah al-Wujûd*

Dengan pemikiran bahwa alam semesta adalah aktualisasi entitas-entitas permanen yang ada dalam ilmu Tuhan, maka bagi Ibn Arabi, seluruh realitas yang ada ini, meski tampak beragam, adalah satu adanya, yakni Tuhan sebagai satu-satunya realitas dan realitas yang sesungguhnya. Apa pun yang selain Dia tidak bisa dikatakan wujud dalam makna yang sebenarnya. Jika demikian, bagaimana kedudukan ontologis *al-khalq* (alam ciptaan)? Apakah ia identik dengan Tuhan atau alam ini tidak mempunyai wujud sama sekali, padahal kenyataannya alam dan kita ada secara konkret?

Menghadapi persoalan tersebut, seperti sistem berpikirnya yang paradoksal, jawaban Ibn Arabi bersifat ambiguis, bahwa alam adalah Tuhan (*al-H̲aqq*) sekaligus bukan Tuhan, atau menurut istilah Ibn Arabi sendiri, alam adalah "Dia tetapi bukan Dia" (*Huwa lâ Huwa*).[29] Bagi Ibn Arabi, alam semesta adalah penampakan (*tajalli*) Tuhan dan, dengan demikian, segala sesuatu dan segala yang ada di dalamnya tidak lain adalah perwujudan-Nya. Karena itu, Tuhan dan semesta, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai satu kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi ini tidak hanya bersifat horizontal tetapi juga vertikal, sebagaimana diuraikan dalam Al-Quran bahwa Tuhan adalah Yang Tersembunyi (*al-Bathîn*) sekaligus Yang Tampak (*al-dzahîr*), Yang Esa (*al-Wah̲îd*) sekaligus Yang Banyak (*al-Katsîr*), Yang Terdahulu

[29] Ibn Arabi, *Futûhât*, II, hlm. 160.

(*al-Qadîm*) sekaligus Yang Baru (*al-Hadîts*), Yang Ada (*al-Wujûd*) sekaligus Yang Tiada (*al-`Adam*).[30]

Dalam pandangan Ibn Arabi, realitas yang ada adalah satu tetapi mempunyai sifat yang berbeda: sifat ketuhanan sekaligus sifat kemakhlukan, temporal sekaligus abadi, permanen sekaligus nisbi, eksistensi sekaligus non-eksistensi.[31] Dua sifat yang bertentangan tersebut hadir secara bersamaan dalam segala sesuatu yang ada di alam. Di sini Ibn Arabi menggunakan prinsip *al-jam'u bayn al-addâd* (kesatuan di antara pertentangan-pertentangan), atau yang dalam filsafat Barat disebut *coincidentia oppositorum*.

Untuk menjelaskan hubungan ontologis Tuhan dan semesta tersebut, Ibn Arabi, antara lain, menggunakan simbol cermin, di mana alam semesta sebagai cermin bagi Tuhan. Simbol ini, pertama, untuk menjelaskan sebab penciptaan alam, yakni bahwa penciptaan ini adalah sarana untuk memperlihatkan diri-Nya. Dia ingin memperkenalkan dirinya lewat alam. Dia adalah "harta yang tersimpan" (*kanz makhfi*) yang tidak bisa dikenali kecuali lewat alam, sesuai dengan hadis Rasul yang menyatakan hal itu. *'Kuntu kanzan makhfiyyan fa ahbabtu 'an u`rafa fa khalaqtu al-khalq likay u`rafa'* (Aku adalah Perbendaraan yang tersembunyi dan Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk agar Aku dapat dikenali).

Kedua, untuk menjelaskan hubungan Yang Satu dengan yang banyak dan beragam dalam semesta. Yakni bahwa Tuhan yang becermin adalah satu, tetapi gambar-Nya amat banyak dan beragam sesuai dengan jumlah dan model cermin tersebut.[32] Apa yang tampak dalam cermin adalah Dia sendiri, sama sekali bukan selainnya, tetapi gambar-gambar tersebut bukan Dia yang sesungguhnya.

Penggambaran di atas sejalan dengan penyatuan dua paradigma *tasybîh* dan *tanzîh* yang digunakan Ibn Arabi. Dari segi *tasybîh*, Tuhan sama dengan alam, karena alam tidak lain adalah perwujudan dan aktualiasi sifat-sifat-Nya; dari segi *tanzîh* Tuhan berbeda dengan alam, karena alam terikat oleh ruang dan waktu sedang Tuhan adalah absolut dan mutlak. Meski demikian, yang penting harus dicatat adalah *alam bukanlah Tuhan dan Tuhan bukan alam, keduanya tetap entitas yang berbeda*. Secara tegas, Ibn Arabi menyatakan *'Huwa la Huwa'* (Dia

[30] Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insân al-Kâmil*, I, 37-40.
[31] Ibn Arabi, *Fushûsh*, I, 19.
[32] Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insân al-Kâmil*, I, 48-9.

bukan Dia yang kita saksikan dan kita bayangkan). Karena itu juga, sedekat-dekat manusia menyatu (*ittihad*) dengan-Nya, sesungguhnya ia tetap tidak pernah benar-benar menyatu dengan Tuhan, tetapi hanya menyatu dengan asma-asma-Nya, menyatu dengan "bayangan-Nya", bukan dengan Zat-Nya. Bagi Ibn Arabi, Tuhan terlalu tinggi untuk dicapai oleh nalar dan pengalaman batin manusia sehingga segala uraian tentang-Nya hanyalah kebohongan, pengerdilan, dan pembatasan.[33]

E. Bukan Pantheisme

Panteisme, dari kata dasar *pan* yang berarti semua dan *teos* yang berarti tuhan, secara umum diartikan sebagai paham yang menyatakan bahwa Tuhan adalah sama dengan alam dan alam adalah Tuhan. Tegasnya, Tuhan identik dengan alam dan alam identik dengan Tuhan. Titik tekannya adalah imanensi Tuhan ke dalam alam dan bukan transendensi Tuhan atas alam sehingga tidak ada ruang bagi transendensi-Nya atas semesta.[34]

Beberapa sarjana, baik kalangan orientalis maupun dari tanah air, ada yang menilai bahwa konsep *wahdah al-wujûd* Ibn Arabi di atas adalah sama dengan paham panteisme, atau menggunakan istilah panteisme untuk menjelaskan paham *wahdah al-wujûd* tersebut. Dari kalangan orientalis, antara lain, Reynold A. Nicholson (1868–1945 M), Edward J. Jurji (1907–1990 M), dan Gerhard Endress, guru besar *Arabic and Islamic Studies* pada Ruhr University, Jerman. Sementara itu, dari tanah air, bisa disebut antara lain, Hamka (1908–1981 M), Sidi Gazalba (1924–2001 M), dan Yunasril Ali, guru besar tasawuf di Jakarta.[35]

Husein Nasr menolak keras upaya menyamakan *wahdah al-wujûd* dengan paham panteisme seperti di atas. Nasr bahkan menyatakan bahwa mereka yang melakukan itu adalah karena gagal memahami dua persoalan pokok. Pertama, gagal memahami ajaran dan perbedaan pokok panteisme dan *wahdah al-wujûd* itu sendiri. Panteisme mengajarkan kesamaan substansial antara Tuhan dan alam, sedangkan *wahdah al-wujûd* justru memberi dokrin adanya transendensi Tuhan atas semua kategori, termasuk kategori substansi sendiri. Kedua, gagal membedakan antara filsafat dan tasawuf. Panteisme menurut Nasr adalah sistem filsafat sedangkan *wahdah al-wujûd* adalah konsep tasawuf dan itu sama sekali

---

[33] Al-Jilli, *Al-Insân al-Kâmil,* 25.

[34] Kautsar, *Ibn al-Arabi*, 159 dan seterusnya

[35] *Ibid.*, hlm. 209.

tidak dikenal dalam tradisi filsafat. Dalam tasawuf sendiri, Ibn Arabi bahkan tidak pernah mengikuti dan menciptakan sistem apa pun.[36]

Sesungguhnya tasawuf dan filsafat memang berbeda. Menurut Murtadha Muthahhari (1920–1979 M), perbedaan di antara keduanya setidaknya dapat dilihat pada tiga aspek.[37] Pertama, filsafat mendasarkan argumentasinya pada postulat-postulatnya, sedangkan tasawuf mendasarkan argumentasinya pada visi dan intuisi. Kedua, dalam mencapai tujuannya, filsafat menggunakan rasio dan intelektualnya, sementara sufi menggunakan kalbu dan jiwa suci serta upaya spiritual terus- menerus; karena rasio atau intelek dianggap kurang memadai untuk menggapai kebenaran hakiki. Ketiga, tujuan dalam filsafat adalah memahami alam semesta; ingin mendapatkan gambaran tentang semesta yang benar, sempurna, dan menyeluruh. Di mata filsafat, capaian tertinggi manusia adalah mampu memahami dunia sedemikian rupa sehingga dengan eksistensi dirinya, eksistensi dunia ini menjadi tegak dan dia sendiri menjadi dunia. Karena itu, filsafat sering didefinisikan sebagai "dunia mental manusia yang menjadi sama dengan dunia yang ada". Sementara itu, dalam tasawuf, eksistensi dunia dengan segala isinya tidak begitu menarik, karena seorang sufi ingin menjangkau hakikat eksistensi semesta, Allah sendiri. Ia ingin berjumpa dan menyatu dengan hakikat eksistensi ini sehingga capaian tertinggi manusia adalah menghilangkan jarak antara dirinya dan Tuhan serta menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan untuk hidup bersama dan dalam Diri-Nya.

Tokoh orientalis yang menolak untuk menyamakan antara panteisme dan *wahdah al-wujûd* adalah Henry Corbin (1903–1978 M). Menurutnya, benar bahwa dalam pandangan Ibn Arabi, setiap realitas mempunyai dua dimensi: ketuhanan (*lâhût*) dan kemanusiaan (*nâsût*), yang tersembunyi (*bâthin*) dan yang tampak (*zhâhir*), dan keduanya adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan, tetapi keduanya tetap tidak sama, tidak sepadan, dan tidak setara. Ibn Arabi sendiri secara tegas dan jelas tetap membedakan dan tidak menyetarakan antara Tuhan dan alam, antara Pencipta dan ciptaan.[38]

Tokoh orientalis lain yang menolak untuk mempersamakan *wahdah al-wujûd* dengan panteisme adalah William C. Chittick, Direktur Kajian *Sufism and Islamic Philosophy* di Stony Brook University, USA. Menurutnya, ajaran *wahdah al-wujûd* hanyalah satu dari keseluruhan pemikiran Ibn Arabi yang sangat

36 Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim*... hlm. 144.
37 Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, Terj. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hlm. 23–4.
38 Kautsar, *Ibn al-Arabi*... hlm. 210.

luas, kompleks, dan rumit. Artinya, konsep *wahdah al-wujûd* tidak mewakili pemikiran Ibn Arabi secara keseluruhan sehingga mengindentikkan Ibn Arabi dengan *wahdah al-wujûd* atau sebaliknya berarti terlalu menyederhanakan persoalan dan memperlakukan Ibn Arabi secara tidak adil. Konsep *wahdah al-wujûd* Ibn Arabi sendiri juga mempunyai makna dan pengertiannya sendiri. Benar bahwa Ibn Arabi menyatakan bahwa wujud adalah realitas tunggal dan karena itu tidak ada wujud yang lain selain yang tunggal. Akan tetapi, hal itu bukan berarti bahwa yang tunggal tersebut secara otomatis sama dengan Tuhan. Dalam perspektif Ibn Arabi, kedua hal tersebut tetap berbeda dan tidak setara. Karena itu, mempersamakan *wahdah al-wujûd* dengan panteisme adalah kesimpulkan yang keliru, terburu, dan menyesatkan.[39]

Penulis sendiri sepakat untuk membedakan antara *wahdah al-wujûd* dan panteisme, karena kedua doktrin ini secara substansial memang berbeda. Panteisme menekankan imanensi Tuhan ke dalam alam dan mengabaikan aspek transendensi-Nya, sedangkan *wahdah al-wujûd* memberikan ruang yang sama besar antara soal imanensi dan transendensi Tuhan atas alam. Benar, seperti penelitian Kautsar, bahwa istilah panteisme sendiri mempunyai banyak pengertian, dari yang ekstrem sampai moderat yang sama dengan pengertian *wahdah al-wujûd* Ibn Arabi. Akan tetapi, menurut Kautsar, pengertian panteisme yang moderat tersebut sangat tidak dikenal; yang umum dipakai dan populer justru pengertian yang hanya menekankan aspek imanensi Tuhan atas alam dan mengabaikan transendensi-Nya atas alam.[40] Karena itu, mempersamakan atau memberi label panteisme atas ajaran *wahdah al-wujûd* Ibn Arabi dapat menyebabkan kesalahpahaman dan menyesatkan.

F. Epistemologi

Ibn Arabi membedakan antara ilmu (*al-ilm*) dengan makrifah (*al-ma`rifah*). Ilmu adalah pengetahuan yang diperoleh rasio lewat diskusi (*discursive reason*), sedang makrifah adalah pengetahuan yang diperoleh lewat pengenalan secara langsung (*knowledge by acquaintance*).[41] Dalam istilah Henri Bergson (1859–1941 M), ilmu adalah pengetahuan mengenai (*knowledge about*) sedangkan makrifah adalah pengetahuan tentang (*knowledge of*). "Pengetahuan mengenai" adalah

[39] *Ibid.*, hlm. 214.
[40] *Ibid.*, hlm. 226.
[41] Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi....* hlm. 146.

pengetahuan diskursif, pengetahuan simbol, yang diperoleh lewat perantara, baik indra atau rasio; "pengetahuan tentang" adalah pengetahuan langsung, pengetahuan intuitif, yang diperoleh secara iluminatif.[42]

Menurut Ibn Arabi, pengetahuan yang dimaksudkan dalam tasawuf adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung, bukan pengetahuan tentang objek eksternal; pengetahuan tentang kebenaran itu sendiri, yakni realitas-realitas dari segala sesuatu sebagaimana adanya, bukan pemahaman rasional tentang suatu objek. Artinya, yang dimaksud pengetahuan dalam tasawuf adalah makrifah, bukan ilmu, karena dalam ilmu masih ada jarak antara subjek dan objek sehingga tidak dapat menangkap hakikat yang sesungguhnya, sedangkan dalam makrifah persoalan subjek-objek sudah tidak relevan karena keduanya menyatu. Di kemudian hari, pengetahuan makrifah inilah yang oleh Baruch Spinoza (1632–1677 M) diistilahkan dengan *scientia intuitive*, yaitu pengetahuan yang diperoleh ketika kesadaran manusia tercerap ke dalam "Amor intelectualis Die".[43]

Ada beberapa ciri khusus tentang pengetahuan tasawuf (*makrifah*) ini: (1) pengetahuan ini merupakan karunia Tuhan (*al-faidh al-Ilâhî*) yang diberikan kepada seseorang berkaitan dengan kehidupan spiritual, bukan karena hasil usaha tertentu; (2) proses pencapaiannya langsung masuk ke dalam hati, setelah yang bersangkutan mencapai tingkatan spiritual tertentu; (3) kebenarannya bersifat pasti atau niscaya (*certain*), tidak spekulatif sebagaimana yang terjadi dalam ilmu atau filsafat; (4) tidak berkaitan dengan penalaran (*reason*) dan tidak membutuhkan nalar untuk melakukan validasinya.[44]

Sarana yang dibutuhkan untuk mencapai pengetahuan tasawuf (makrifat), menurut Ibn Arabi, adalah hati (*qalb*), bukan indra dan rasio. Meski demikian, hal ini bukan berarti Ibn Arabi mengabaikan sama sekali peran indra dan rasio. Dalam *Fushûsh al-Hikam*, Ibn Arabi menguraikan peran-peran dua potensi atau sarana tersebut. Hanya saja ia memberikan catatan bahwa yang dapat dicapai oleh indra dan rasio sangat terbatas. Indra hanya mampu mengkaji objek yang tampak, yang indriawi, yang itu sangat rentan terhadap kesalahan; sementara itu rasio, meski dengan kekuatannya mampu menjangkau rahasia dibalik alam indra, ia masih belum atau tidak mampu menjangkau yang transenden. Kekuatan indra maupun rasio baru pada tahap mendekati yang hakiki, belum

[42] Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144–145.
[43] Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi....* hlm. 149.
[44] *Ibid.*, hlm. 150–152.

yang mencapai hakiki. Hanya potensi hati yang mampu mencapai hakikat realitas dan menangkap yang transenden.[45]

Konsep tiga macam potensi atau sarana pencapaian pengetahuan tersebut, sebelumnya, juga pernah disampaikan oleh Al-Ghazali (1058–1111 M). Dalam *al-Munqizh min al-Dhalâl*, Al-Ghazali mengidentifikasi sarana pencapaian pengetahuan dalam tiga hal: indra, rasio, dan hati. Menurutnya, indra adalah sarana paling rendah dalam kajian pengetahuan; di atas adalah ilmu-ilmu yang dihasilkan berdasarkan rasio dan di atasnya lagi adalah pengetahuan yang dihasilkan lewat hat. Menurut al-Ghazali, pengetahuan yang dihasilkan oleh hati lewat intuisi inilah dinilai sebagai pengetahuan yang sesungguhnya, pengetahuan paling valid, tidak mengenal keraguan dan tidak terbantahkan.[46]

Agar dapat menerima limpahan pengetahuan secara intuitif dari Tuhan, seseorang harus menyiapkan sarana yang digunakan, yaitu hati (*qalb*). Ibn Arabi menetapkan lima tahapan dalam proses ini: (1) membersihkan hati dengan cara menjauhkan diri dari segala perilaku dosa dan kemaksiatan di samping semakin rajin dalam melakukan kebajikan; (2) meninggalkan seluruh pengaruh duniawi,menghentikan pandangannya terhadap aspek fenomena dunia dan meningkatkan kesadaran terhadap aspek metafisik yang menjadi dasar fenomenanya; (3) menjauhkan diri dari atribut-atribut dan kaulitas-kualitas wujud kontingen dengan kesadaran bahwa semua itu adalah kepunyaan Allah semata; (4) menghilangkan semua hal yang selain Allah tetapi tidak menghilangkan tindakan itu sendiri. Di sini, sang sufi kehilangan atau menghilangkan kesadaran dirinya sendiri sebagai orang yang memandang sehingga hanya Tuhan sendirilah yang memandang sekaligus dipandang; (5) melepaskan Tuhan dari atribut-atribut ketuhanannya; memandang Tuhan lebih sebagai substansi semesta daripada Sebab Pertama, Penggerak Pertama, atau yang lain dari realitas semesta. Secara lebih sederhana, sebelumnya Al-Ghazali menyampaikan proses-proses tersebut dalam tiga tahapan: *takhliyah* (pensucian diri), *tahliyah* (menghias diri), dan *tajliyah* (siap menerimaan *tajalli*).[47]

Tahapan-tahapan pencapaian pengetahuan Ibn Arabi tersebut dalam konteks modern tampak tidak berbeda, atau bahkan sama, dengan *metode fenomenologi* Edmund Husserl (1859–1938 M), yang melalui tiga tahapan reduksi: fenomenologis, aiditis, dan transendental. Menurut Husserl, reduksi

[45] Ibn Arabi, *Fushûs al-Hikâm*, I, hlm. 38–39.
[46] A Khudori Soleh (terj & Pengantar), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009), hlm. 43 dan seterusnya.
[47] Al-Ghazali, *Adâb fî al-Dîn* (Beirut: Al-Maktabah al-Syakbiyah, t.th.).

fenomenologis adalah suatu bentuk pengamatan awal di mana objek dipandang 'apa adanya' tapi penuh dengan 'kecurigaan'. Objek dibiarkan tanpa diberi pernyataan dan diletakkan di dalam kesadaran. Jika berhasil, seseorang akan menemukan fenomen yang sebenarnya, mengenal gejala dalam dirinya sendiri. Setelah itu masuk tahap kedua, reduksi eidetis, yaitu penyaringan segala sesuatu yang bukan menjadi hakikat fenomena. Reduksi kedua ini berusaha masuk ke dalam hakikat fenomen. Reduksi ketiga, transendental, mengeluarkan segala yang tidak berhubungan dengan kesadaran murni, agar dengan hal tersebut seseorang bisa mencapai objek yang ada dan bersatu dengan dirinya sendiri.[48]

G. Penutup

Secara historis, tampak ada pergeseran atau perkembangan pada sistem pemikiran Ibn Arabi. Awalnya ia cenderung Aristotelian ketika menyatakan bahwa eksistensi adalah patokan segala sesuatu, kemudian berubah menjadi Platonis ketika menyatakan bahwa wujud yang sebenarnya bukan pada sesuatu yang tampak nyata dan konkret ini tetapi pada yang transenden dan itu hanya satu, yakni Tuhan. Terakhir, berubah lagi menjadi paduan antara Platonis dan Aristotelian, yakni bahwa realitas adalah perpaduan antara yang transenden dan yang nyata (*wa<u>h</u>dah al-wujûd*), meski dengan pemikiran yang khas Ibn Arabi.

Pemikiran kesatuan realitas (*wa<u>h</u>dah al-wujûd*) adalah gagasan orisinal Ibn Arabi, meski dasar-dasarnya ini diambil dari berbagai "sumber", antara lain, pemikiran *itti<u>h</u>âd* (penyatuan manusia dengan Tuhan) Al-Hallaj. Dibanding pemikiran Al-Hallaj sendiri juga ada perbedaan: (1) dalam teori Al-Hallaj, persoalan yang ditekankan hanya soal hubungan antara Tuhan (*al-Lâhût*) dan manusia (*al-Nâsût*), bahwa sifat kemanusiaan hadir pada Tuhan dan sifat ketuhanan hadir pada manusia, sedangkan dalam teori Ibn Arabi menjadi lebih luas, yakni hubungan antara Tuhan (*al-<u>H</u>aqq*) dan semesta (*al-makhlûq*); (2) dalam teori Al-Hallaj masih ada dualisme manusia dan Tuhan, dalam Ibn Arabi dualisme tersebut lebur, kecuali dualisme semu, nisbi, yang ada hanya keesaan realitas, yakni keesaan dengan dua wajah seperti satu mata uang, meski dua realitas tersebut tetap berbeda dan tidak sederajat.[49]

Konsep *wa<u>h</u>dah al-wujûd* Ibn Arabi ini selangkah lebih berani dibanding gagasan emanasi Al-Farabi atau yang lain, karena dalam emanasi masih ada

[48] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 140.
[49] Afifi, 'Ibn Arabi', dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (Karachi: PPC, 1983), hlm. 415-6.

jarak dan perbedaan antara Tuhan dan makhluk, baik dari sisi kualitas maupun kuantitas; sementara dalam *wa<u>h</u>dah al-wujûd* tidak ada lagi jarak di antara keduanya. Namun, itu bukan berarti semesta identik dengan Tuhan. Alam tidak lain hanya perwujudan dari asma-asma-Nya sebagaimana yang diikrarkan dalam syahadah *Lâ ilâha illâ Allâh,* yakni pengakuan bahwa makhluk-Nya bukanlah Tuhan, melainkan keberadaan-Nya juga tidak tersamai oleh selain-Nya sehingga tidak satu pun wujud yang mandiri dan lepas dari-Nya.[50]

[50] Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 146.

VII

Al-HIKMAH AL-MUTA'ÂLIYAH

Pemikiran Mulla Sadra (1571-1640 M)

Salah satu tokoh besar Islam Iran yang pemikirannya banyak didiskusikan dalam masyarakat akademis di Indonesia, khususnya Perguruan Tinggi Islam seperti UIN, IAIN, dan PTAIN, adalah Mulla Sadra. Posisi Sadri, seperti ditulis Mulyadhi Kartanegara,[1] dinilai sebagai pemikir terbesar paca -Ibn Rusyd (1126–1198 M) karena telah berhasil mensistesiskan tiga aliran besar pemikiran Islam, yaitu paripatetik, iluminasionis, dan mistik. Sadra bahkan dikatakan telah mendirikan mazhab sendiri sebagai konsekuensi sistesisnya yang biasanya disebut dengan teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'âliyah*), sebuah pemikian yang terus dikembangkan oleh para pengikutnya, terutama Muhsin Faidh Kasyani (w. 1680 M) dan Hazin Lahiji (1692–1766 M) pada masa berikutnya.

Konsep *trancendent theosophy* (*hikmah uta`aâliyah*) Mulla Sadra tersebut, menurut Jalaluddin Rahmat,[2] dari sisi epistemologis ddasarksan pada tiga insip,: intuisi intelektual, pembuktian rasional, dan syariat sehingga hikmah adalah *wisdom* yang diperoleh lewat pencerahan ruhani, disajikan dalam bentuk dan argumen-argumen rasional, dan direalisasikan dengan mengikuti aturan syariat. Sementara itu, dari sisi ontologis, hikmah muta`âliyah didasarkan atas tiga hal, yaitu prinsip wujud, gradasi wujud, dan gerak substansial.

[1] Mulyadhi Kartanegara, "Pengantar" dalam A Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. viii

[2] Jalaluddin Rahmat, 'Hikmah Muta`aliyah Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd', dalam jurnal *al-Jamiah*, edisi 10 (September, 1993), hlm. 78.

A. Riwayat Hidup

Mulla Sadra, nama lengkapnya Sadr Al-Din Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya Qawami Al-Syirazi, lahir tahun 1571 M, di Syiraz, Iran, sebuah kota yang saat itu dikenal sebagai pusat studi filsafat dan disiplin ilmu-ilmu Islam tradisional lainnya. Ayahnya seorang gubernur di provinsi Fars. Pendidikan dasarnya dijalani di kotanya, dalam bidang Al-Quran, Hadis, bahasa Arab, dan bahasa Persia, kemudian melanjutkan ke Isfahan. Di sini ia belajar dan mendalami pengetahuan pada tokoh-tokoh terkemuka saat itu: Baha' Al-Din Al-Amili (1547-1621 M), Mir Damad (w. 1631 M), dan Mir Abu Al-Qasim Findiriski (w. 1641 M).[3]

Menurut Husein Nasr, Al-Amili adalah seorang saintis, ahli hukum (*fiqh*), teolog, arsitek, dan pujangga. Sedangkan Mir Damad adalah seorang teolog, filosof, dan mistikus di samping pujangga, mengajar filsafat Ibn Sina dengan interpretasi *isyrâqiyah* (iluminatif). Karya *master piece*-nya, *Qabasât* (*Fire Brands*), menjelaskan pergumulan antara filsafat, teologi, dan gnosis. Tokoh inilah yang mendirikan ajaran yang kemudian dikembangkan Mulla Sadra, yakni *al-Hikmah al-Muta`âliyah* (*Trancendent Theosophy*). Sementara itu, Al-Findiriski adalah guru besar bidang filsafat Ibn Sina yang banyak belajar dan menulis komentar tentang tentang Hindhu dan Yoga.[4]

Setelah menyelesaikan studinya, menurut Fazlur Rahman, Sadra berusaha menyatukan ajaran-ajaran gurunya dengan penemuan intelektualnya sendiri. Tetapi, tujuan mulia ini ternyata terhalang oleh perlawanan kaum tradisional yang bahkan kemudian menuduhnya telah keluar dari ajaran agama yang baku. Usahanya untuk menyelaraskan filsafat dengan agama juga tidak dipercaya, sebaliknya justru dianggap sebagai upaya untuk lebih melestarikan filsafat.[5] Karena itu, Sadra lantas memilih untuk mengundurkan diri dengan mengasingkan diri di Kahak, desa kecil dekat Qum, Iran, selama 15 tahun. Di sini ia merenungkan kembali persoalan-persoalan yang telah menjadi kontroversial, yaitu tentang Tuhan, wujud semesta dan lainnya, dibarengi praktik-praktik keagamaan yang ketat. Hasilnya, ia dibanjiri sudut pandang baru, tidak hanya menemukan kembali apa yang telah dipelajari lewat bukti-bukti rasional dan

[3] Saifan Nur, 'Arti Penting Mulla Sadra dan Karakter Aliran Pemikirannya', dalam jurnal *al-Jami`ah*, no. 59, tahun 1996, hlm. 141.

[4] Husein Nasr, *Intelektual Islam*, Terj. Suharsono (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 77.

[5] Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 3. Menurut editor *al-Asfar*, salah satu alasan Sadra dituduh berbuat bid`ah adalah karena mengajarkan kesatuan wujud, yakni bahwa wujud yang sebenarnya hanya Tuhan sedangkan lainnya hanya penampakan, sebagaimana yang tertulis dalam karyanya, *Tharh al-Kaunain*. Lihat, *Ibid*., hlm. 24.

intuitif, tetapi juga menemukan kebenaran-kebenaran baru yang tidak pernah diimpikan sebelumnya. Pengalaman ini memompakan semangat baru dalam dirinya sehingga memberikan keberanian untuk keluar dari pengasingan dan menulis karya besarnya, *al-Asfâr al-Arba`ah*.[6]

Tidak lama setelah itu, Sadra diminta untuk memimpin perguruan tinggi yang baru dibangun gubernur Syiraz, Aliwardi Khan. Sejak saat itu, Sadra banyak menghabiskan waktunya untuk mengajar dan menulis. Sebagian besar karyanya ditulis pada periode ini. Akhirnya, pada saat pulang dari ibadah haji yang ketujuh kalinya, Sadra jatuh sakit dan meninggal di Basrah, 1640 M.[7]

Mulla Sadra menulis sekitar 50 buku, 32 di antaranya berbentuk risalah. Yang terbesar sekaligus merupakan *magnum opus*-nya adalah *al-Hikmah al-Muta`âliyah fî al-Asfâr al-Aqliyah al-Arba`ah* (Hikmah Agung tentang Empat Perjalanan Akal). Karya ini pertama kali terbit tahun 1873 M terdiri atas 4 jilid besar. Bagian I membahas soal ontologi, bagian II menguraikan substansi dan aksidensi, bagian III menjelaskan tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, bagian IV menguraikan manusia dan nasibnya.[8]

Karyanya yang lain, di antaranya adalah *Kitâb al-Hikmah al-Arsyiyah* (tentang Tuhan dan eskatologi), *Risâlah fî Ittihâd al-Aqil wa al-Ma`qûl* (soal epistemologi), *Ta`lîqât 'alâ Syarh Hikmah al-Isyrâq* (Komentar terhadap filsafat iluminatif), *Ta`lîqât alâ Ilahiyyât Kitâb al-Syifâ'* (Komentar atas kitab Al-Syifa Ibn Sina), *Risâlah al-Mazâj* (tentang psikologi), *Mafâtîh al-Ghaib* (tentang doktrin gnostik).[9]

Pemikiran Sadra, saat ini, menjadi fokus kajian filsafat tradisional di Iran, juga di beberapa perguruan tinggi modern. Di Barat, kajian tentang Sadra dimulai oleh Maximilian JH Horten (1874–1945 M) dengan bukunya *Das Philosophische System von Schirazi*, terbit di Strasbourg, Jerman, 1913. Kemudian oleh Henri Corbin (1903–1978 M) dengan bukunya berjudul *La Livre des Penetration Metaphysiques*, terbit di Teheran, 1964.[10]

---

6 *Ibid.*, hlm. 4; Husein Nasr, 'Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)', dalam MM. Syarif (ed.), *A History of Moslem Philosophy* (Delhi: Low Price Publication, 1995), hlm. 934.

7 Saifan Nur, *Arti Penting Mulla Sadra*, hlm. 143.

8 Tentang jumlah karya Sadra, Husein Nasr, *Intelektual Islam*, hlm. 79; Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 23.

9 Husein Nasr, 'Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)'... hlm. 934; Saifan Nur, *Arti Penting Mulla Sadra*... hlm. 144–6.

10 Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 28.

B. Sumber-Sumber Pemikiran

Menurut Jalaluddin Rahmat,[11] ada tiga pemikiran besar yang memberi pengaruh dan menjadi ffondasi bagi sistem pemikiran Sadra. Pertama, pemikiran Ibn Sina (980–1037 M). Ajaran Ibn Sina menjadi fondasi bagi seluruh pembahasan filsafat Sadra. Sehingga, semua persoalan selalu diawali dengan apa yang dikatakan *al-Syaikh al-Râis* (guru kepala) Ibn Sina. Ia juga mengambil pendapat-pendapat Ibn Sina untuk mendukung konsep-konsepnya sendiri, seperti soal realitas wujud dan kelemahan esensi. Namun, Sadra juga mengkritik dan memodifikasi filsafat Ibn Sina. Menurut Rahman, kritik Sadra yang paling keras terhadap Ibn Sina adalah dalam soal epistemologi, yakni ketika Ibn Sina menolak kesatuan absolut antara subjek dan objek yang diketahui.[12]

Kedua, pemikiran iluminasi Suhrawardi (1153–1191 M). Meski dalam beberapa bagian Sadra mengkritik dan menolak ajaran Suhrawardi, pemikiran tokoh ini tetap saja memberi bentuk bagi pemikiran Sadra yang khas. Pandangan Suhrawardi bahwa esensi bukan realitas diambil Sadra dengan doktrinnya tentang *ashâl al-wujûd* (*principiality of being*) bahwa yang pokok dalam realitas adalah aksistensi, bukan esensi. Esensi hanya sesuatu yang ada dalam pikiran, bukan realitas yang sebenarnya. Sementara itu, gagasan Suhrawardi tentang jenjang cahaya mengilhami Sadra untuk menelorkan gagasannya tentang *tasykîk al-wujûd* (*gradation of being*) bahwa meski realitas adalah tunggal tetapi ia muncul dalam berbagai tingkat intensitas dan manifestasi.[13]

Ketiga, pemikiran Ibn Arabi. Yang diambil Sadra dari tokoh ini adalah soal tiga isu penting filsafat Islam, yaitu kenisbian esensi, realitas sifat-sifat Tuhan, dan peran eskatologis-psikologis alam citra. Gagasan tentang kenisbian esensi diambil untuk mendukung gagasannya bahwa eksistensi adalah satu-satunya realitas dan ia bukan esensi. Doktrin tentang realitas sifat-sifat Tuhan digunakan untuk melahirkan gagasannya tentang 'kesatuan wujud yang menyingkapkan diri', sedangkan ajaran 'alam citra' dipakai untuk membuktikan ajaran kebangkitan jasmani seperti yang diyakini oleh sebagian kaum teolog.[14]

---

[11] Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta`aliyah*... hlm. 76.

[12] Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. 14. Menurut Sadra, tidak ada satu pun bentuk fisik yang bisa menjadi objek pengetahuan, karena pengetahuan melibatkan suatu status wujud yang sepenuhnya baru, yang dengannya objek pengetahuan tertanam. Artinya, pengetahuan adalah kehadiran objek pada subjek sehingga tidak ada objek dalam arti sebenarnya. *Ibid.*, hlm. 296-7.

[13] *Ibid.*, hlm. 14–5; Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta`aliyah*... hlm. 79.

[14] Rahman, *Ibid.*, hlm. 16–17.

Dengan demikian, sistem pemikiran Sadra dibangun di atas fondasi Ibn Sina, dibentuk dengan sistem Suhrawardi, dan dikaji berdasarkan isu-isu penting yang disampaikan Ibn Arabi. Meski demikian, menurut Rahman,[15] filsafat Sadra bukan sekadar penyatuan dari aliran-aliran utama, bukan kompromi atau rekonsiliasi permukaan, melainkan merupakan sintesis sejati yang didasarkan atas sebuah prinsip filsafat penting yang baru kali pertama diuraikan dalam sejarah filsafat Islam.

C. Esensi & Eksistensi

Para filosof Muslim sebelum Sadra telah membahas persoalan ini. Menurut Ibn Sina, eksistensi mendahului esensi. Eksistensi bersifat primer dan merupakan satu-satunya hakikat-hakikat atau realitas yang dimiliki Tuhan, sedangkan esensi dan sifat-sifat-Nya bersifat sekunder. Tidak bisa dibayangkan esensi tanpa eksistensi, tetapi tidak demikian sebaliknya. Namun, bagi Ibn Sina, eksistensi dan esensi ini, keduanya sama-sama merupakan realitas yang nyata.[16] Sejalan dengan itu, menurut Ibn Arabi, eksistensi mendahului esensi. Eksistensi adalah realitas yang sesungguhnya dan realitas itu hanya satu, yakni Tuhan, sedangkan esensi tidak lain adalah bentuk-bentuk dalam pengetahuan-Nya yang disebut *a`yân al-tsâbitah*.[17]

Sebaliknya, menurut Suhrawardi,[18] esensi lebih fundamental daripada eksistensi, sebab eksistensi hanya ada dalam pikiran manusia. Yang merupakan realitas sesungguhnya adalah esensi yang bagi Suhrawardi tidak lain adalah bentuk-bentuk cahaya dari Mahacahaya, Tuhan. Cahaya itu hanya satu sedangkan benda-benda yang beraneka ragam hanyalah gradasi intensitasnya atau kebenderangannya.

Sadra pada awalnya mengikuti pendapat Suhrawardi di atas, tetapi kemudian membalik ajaran tersebut dengan mengambil pandangan Ibn Arabi tentang prioritas eksistensi terhadap esensi, namun menolak Ibn Arabi tentang *wa<u>h</u>dah al-wujûd*, ketunggalan wujud. Bagi Sadra,[19] benda-benda di sekitar kita, semesta ini, bukan hanya ilusi tetapi benar-benar mempunyai eksistensi sama

---

[15] *Ibid.*, hlm. 18.

[16] Armahedi Mahzar, 'Pengantar', dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra* (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. xiv; Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam* (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 22–25.

[17] Armadi Mahzar, *Ibid*, hlm. xv.

[18] Ibid, xv; Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*... hlm. 88–89.

[19] Armahedi Mahzar, *Pengantar*... hlm. xvi.

seperti eksistensi Tuhan. Namun, eksistensi yang merupakan realitas tersebut tidak pernah bisa ditangkap oleh rasio, karena rasio hanya mampu menangkap esensi atau gagasan umum. Karena itu, ada perbedaan mendasar antara esensi dengan eksistensi. Bagi Sadra, eksistensi adalah realitas objektif di luar pikiran, sedangkan esensi adalah gambaran umum tentang realitas atau benda yang ada dalam pikiran sehingga hanya merupakan wujud mental dan tidak mengada *per se*. Meski demikian, gambaran umum tersebut juga tidak bisa dianggap sebagai cerminan hakikat wujud, karena transformasinya ke dalam konsep mental yang abstrak pasti mengandung kesalahan.[20] Lebih lanjut tentang

perbandingan antara eksistensi-esensi tersebut, Sadra menyatakan, eksistensi bersifat positif, pasti, tertentu, dan nyata, sedangkan esensi bersifat samar, gelap, tidak tertentu, negatif, dan tidak nyata. Esensi tidak memiliki dirinya sendiri dan apa pun yang ada padanya adalah karena 'hubungan' dengan eksistensi, sedangkan eksistensi bersifat nyata berkat manifestasi dan hubungannya dengan eksistensi mutlak, yakni Tuhan.[21] Bagi Sadra, Tuhan adalah mujud mutlak dan apa yang disebut sebagai 'akal terpisah' (*al-'aql al-mutafâriqah*) oleh para filosof, atau 'ide-ide tetap' (*a`yân al-tsâbitah*) oleh Ibn Arabi, tidak mempunyai wujud eksternal tapi hanya merupakan kandungan dalam pikiran Tuhan, yakni ide-ide-Nya. Karena itu, secara eksternal, pada tingkat Tuhan, tidak ada sesuatu kecuali wujud murni. Wujud murni ini kemudian memanifestasikan diri dalam berbagai bentuk melalui penyingkapan diri, dan wujud-wujud yang diakibatkan merupakan modus-modus wujud. Selanjutnya, jenis-jenis wujud atau eksistensi ini memperlihatkan karakteristik esensial tertentu dalam pikiran.[22] Ini persis dengan matahari yang, sebagai sumber cahaya, identik dengan cahaya yang dipancarkan, tetapi cahaya tersebut bisa memunculkan karakteristik yang berbeda seperti yang tampak dalam prisma.

Dengan demikian, esensi berbanding terbalik dengan eksistensi. Semakin rendah tingkat kualitas eksistensi semakin banyak esensi yang ditunjukkan; sebaliknya, semakin sempurna sebuah eksistensi semakin sedikit esensi yang ditunjukkan. Pada tingkat terendah derajat eksistensi, yang ada hanya konsep atau potensi wujud, yakni esensi. Sebaliknya, pada titik tertinggi, yang ada hanya eksistensi mutlak. Karena itu, Tuhan sebagai Yang Mahasempurna dan mutlak

[20] Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 36.
[21] *Ibid.*, hlm. 39.
[22] Sadra, *Kearifan Puncak*, Terj. Dimitri Mahayana (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 125–136.

tidak mempunyai esensi dan sama sekali tidak bisa dinisbatkan pada pemikiran konseptual.[23]

Pandangan Sadra bahwa eksistensi sendiri yang menciptakan esensi di atas, membedakan Sadra dengan paripatetik Muslim yang menyatakan bahwa benda-benda konkret tersusun atas esensi dan eksistensi yang masing-masing mempunyai realitas yang terpisah. Pandangan tersebut juga membedakan Sadra dengan Suhrawardi yang menyakini esensi sebagai realitas dan eksistensi sebagai abstraksi.

D. Gradasi Wujud

Seperti disinggung di atas, Sadra berpendapat bahwa semesta ini bukan hanya ilusi, melainkan benar-benar mempunyai eksistensi yang sama seperti eksistensi Tuhan. Akan tetapi, Sadra tidak menyimpulkan pendapat tersebut sebagai *wa<u>h</u>dah al-wujûd,* tetapi mengajukan teori *tasykîk al-wujûd* sebagai solusinya, yakni bahwa eksistensi ini mempunyai gradasi yang kontinu. Jelasnya, menurut Sadra, dari Ada Mutlak sampai Tiada Mutlak terdapat gradasi 'ada-ada nisbi' yang tidak terhingga. Dengan kata lain, realitas ini terbentang dari kutub Tiada mutlak sampai kutub Ada mutlak dengan perbedaan tingkat kualitas dan intensitasnya. Inilah pandangan kesatuan realitas versi Mulla Sadra yang disebutnya sebagai *<u>H</u>ikmah al-Muta`âliyah*. Menurut Armahedi Mahzar, pandangan ini merupakan sintesis besar antara teologi, filsafat, dan mistik.[24]

Pandangan gradasi wujud di atas diambil dari pendapat Suhrawardi tentang gradasi tetapi Sadra merubah mengubah prinsip tersebut secara mendasar. Pertama, prinsip gradasi tidak diterapkan pada esensi seperti pada Suhrawardi tetapi pada eksistensi, sebab bagi Sadra, eksistensilah satu-satunya realitas yang asli dan sesungguhnya. Kedua, eksistensi tidak hanya sekadar bersifat gradasi belaka tetapi gradasi yang sistematis, sebab kenyataannya wujud tidak statis melainkan bergerak terus-menerus. Gerakan ini berawal dari bentuk-bentuk eksistensi yang umum, tidak menentu dan tingkatan-tingkatan yang menyebar, bergerak kepada bentuk-bentuk eksistensi yang lebih khusus, lebih menentu, dan lebih menyatu. Setiap model eksistensi yang ada sebelumnya bertindak sebagai genus atau materi yang kemudian tertelan ke dalam kekonkretan bentuk sesudahnya yang bertindak sebagai diferensia atau bentuk. Daya dorong gerak universal

[23] Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 39 & 48.
[24] Armahedi Mahzar, *Pengantar*... hlm. xvi.

ini adalah `*isyq* (cinta kosmis) yang mendorong segala sesuatu bergerak ke arah yang lebih konkret. Karena itu, gerak dari eksistensi yang kurang sempurna ke arah yang lebih sempurna ini tidak bisa dibalik, karena eksistensi memang tidak pernah bergerak ke belakang.[25]

Berdasarkan teori ini, Sadra menolak reinkarnasi jiwa manusia ke binatang, karena binatang lebih rendah dibanding manusia. Dengan teori ini pula, di mana setiap sesuatu bergerak menuju ke arah yang lebih sempurna dan lebih tinggi, berarti Sadra telah mendahului teori evolusi. Charles Darwin (1809–1882 M), dengan teori evolusinya menyatakan bahwa kehidupan yang beraneka ragam ini dimulai dari bentuk yang paling sederhana. Bermula dari satu sel purba berkembang sedikit demi sedikit sampai memunculkan berbagai jenis binatang dengan variasi yang berlipat ganda. Binatang yang paling maju, yakni kera, dengan mengalami proses *struggle of life*, sedikit demi sedikit berubah dan dalam jenisnya yang paling sempurna mengarah pada wujud kemanusiaan. Muncullah makhluk paling mulia, manusia.[26]

Selanjutnya, karena eksistensi merupakan objek keinginan universal, maka eksistensi berarti baik dan eksistensi mutlak adalah kebaikan mutlak. Ini sekaligus menunjukkan bahwa eksistensi adalah riil, bukan sekadar konsep. Juga menunjukkan bahwa eksistensi mutlak tidak mempunyai lawan atau tandingan, karena lawan atau genus bisa digolongkan ke dalam genus, sedangkan eksistensi mutlak tidak mempunyai genus. Sebaliknya, keburukan tidak mutlak tetapi hanya relatif, parsial, dan negatif, serta muncul dari wujud parsial yang memiliki esensi.[27]

	Ibn Sina	Suhrawardi	Ibn Arabi	Mulla Sadra
Eksistensi	Riil	Mental	Riil	Riil
Esensi	Riil	Riil	Mental	Mental
Hubungan Eksistensi Esensi	Eksistensi mendahului esensi	Esensi mendahului eksistensi	Eksistensi mendahului Esensi	Eksistensi mendahului esensi
Struktur Realitas	Jenjang eksistensi	Gradasi esensi	Jenjang eksistensi	Gradasi eksistensi

[25] Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 46-7.
[26] Franz Dahler, *Asal & Tujuan Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hlm. 21–23.
[27] Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 48.

Metode keilmuan	Rasio-Wahyu	Rasio-wahyu-intuisi	Intuisi-wahyu	Rasio-intuisi-wahyu

E. Gerak Substansi

Teori gerak substansial (*al-ḫarakah al-jauhariyah*), menurut Rahman (1919–1988 M),[28] adalah sumbangan orisinal Sadra terhadap filsafat Islam. Ajaran ini merupakan uraian lebih lanjut dari pandangan Sadra bahwa gradasi wujud tidak bersifat statis tetapi dinamis, bergerak dari eksistensi tingkat rendah menuju eksistensi tingkat tinggi.Menurut para filosof sebelum Sadra, gerak membutuhkan dasar pendukung berupa sesuatu yang diam sekaligus bergerak, yakni wujud potensial sekaligus aktual, sebab aktualitas terjadi dalam gerak. Karena itu, bagi mereka, gerak tidak berkaitan dengan substansi tetapi hanya terjadi dalam aksiden, yakni kuantitas, kualitas, posisi, dan tempat. Substansi tidak ikut bergerak karena jika itu terjadi, ia tidak bisa menerima *judgement*. Begitu kita memberi *judgment* ia telah berubah menjadi yang lain.[29]

Sadra tidak bisa menerima pendapat seperti itu. Menurutnya,[30] gerak tidak bisa disebabkan oleh sesuatu yang diam, karena ia hanya mengerti dirinya sebagai sesuatu yang tetap dan *kenyataan saat ini*. Entitas semacam ini bisa mempunyai esensi yang tetap tetapi bukan eksistensi tetap yang hanya ada dalam perubahan dan perpindahan. Karena itu, menurut Sadra, harus ada perubahan atau gerak lain di samping gerak aksiden, gerak yang lebih fundamental, yaitu gerak substansi (*al-ḫarakah al-jauhariyah*), di mana gerak aksiden pada akhirnya bisa dilacak.

Dengan kata lain, bagi Sadra, gerak atau perubahan tidak hanya terjadi pada empat kategori aksiden, tetapi juga pada substansi. Bahkan, gerak substansi inilah yang paling penting dan fundamental. Karena aksiden bergantung pada substansi, maka gerak substansi menyebabkan perubahan pada aksiden. Buah apel berubah dari hijau tua ke hijau muda, kemudian kuning dan merah, karena di sana ada perubahan rasa, berat, dan lainnya.[31] Semua realitas wujud yang bersifat gradasi berada dalam gerak yang terus-menerus ini. Hasilnya, (1) tingkatan-tingkatan wujud tidak lagi statis tetapi terus bergerak dan mencapai bentuk-bentuk

[28] *Ibid.*, hlm. 15.
[29] Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta`aliyah*... hlm. 80.
[30] Rahman, *Filsafat Shadra*. hlm. 127.
[31] Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta`aliyah*.. hlm. 80.

wujud yang lebih tinggi *dalam waktu*. (2) Gerak semesta berakhir pada alam ketuhanan dan bersatu dengan sifat-sifat Tuhan. (3) Wujud dapat diterapkan pada seluruh tangga evolusi dengan gradasi. (4) Masing-masing tangga wujud yang lebih melampaui dan meliputi semua tangga wujud yang lebih rendah. (5) Semakin sempurna eksistensi sesuatu semakin sedikit esensi yang dimiliki, karena eksistensi bersifat riil, konkret, individual, dan bercahaya, sedangkan esensi adalah kebalikan eksistensi dan hanya ada dalam pikiran karena pengaruh eksistensi.[32]

F. Tentang Waktu

Karena berbicara tentang gerak, mau tak mau, Sadra harus membahas soal waktu, karena gerak berkaitan dengan waktu. Dalam hal ini, Sadra menolak suatu pandangan bahwa waktu adalah entitas independen, berdiri sendiri, sehingga waktu adalah semacam wadah yang menampung semua peristiwa. Bagi Sadra,[33] sesuai dengan ajarannya tentang gerak substantif, waktu adalah perluasan atau dimensi semesta, persis seperti tiga dimensi ruang yang lain. Kaitan waktu dengan semesta adalah seperti keluasan ruang (*spatial magnitude*) bagi alam fisik. Sebagaimana keluasan ruang tidak mempunyai wujud independen, waktu juga tidak mempunyai wujud independen yang lepas darinya; ukuran dan yang diukur adalah sama. Meski demikian, waktu bukan kualitas yang secara eksternal mensifati badan, seperti hitam dan putih, tetapi muncul hanya melalui analisis mental sehingga tidak bisa digambarkan *menaik* atau *hilang*.

Dengan doktrin ini, menurut Rahman,[34] Sadra ingin menunjukkan beberapa hal. Pertama, sebagaimana alam fisik mempunyai keluasan ruang, ia juga mempunyai dimensi waktu yang inheren berkat adanya gerak substantif, dan waktu tersebut tidak melekat *dari luar*. Kedua, karena gerak ini kontinu, maka semua bidang fisik merupakan rangkaian ruang-waktu. Ketiga, rangkaian ini merupakan proses evolusioner yang mempunyai tujuan tertentu, yakni pencapaian pada wujud ilahiah yang bebas dari perubahan dan mutasi sehingga ia berarti melampaui sang waktu.Standar absolut yang digunakan waktu adalah gerak substansi langit yang menciptakan gerak sirkuler yang bisa dilihat dalam istilah-istilah posisi urutan yang tak berakhir. Dengan demikian, pertama, waktu tidak berkaitan dengan Tuhan, bahkan Tuhan melampaui rangkaian waktu,

[32] Sadra, *Kearifan Puncak*.... hlm. 152-4; Rahman, *Filsafat Shadra*... hlm. 15–16.
[33] Rahman, *Ibid.*, hlm. 146.
[34] *Ibid*.

karena Tuhan tidak dikenai gerak substantif. Kedua, sebagai faktor analisis subjektif, waktu adalah abadi sebagaimana gerak substantif juga abadi, tanpa permulaan. Selain itu, waktu adalah abadi sebab apa pun yang dipahami sebagai 'sebelum' waktu pasti berakhir dalam waktu, karena apa yang dimaksud 'sebelum' dalam konteks ini juga harus melibatkan waktu. Artinya, temporalitas waktu juga melibatkan keabadian waktu.[35]

Selanjutnya, yang harus menjadi perhatian, meski gagasan tentang waktu ini muncul dari analisis mental seperti esensi, namun statusnya berbeda dengan esensi. Esensi tidak mempunyai wujud sendiri dan 'bukan sesuatu yang positif', sedangkan waktu adalah sesuatu yang positif dan mempunyai wujudnya sendiri yang khas, dan tentu juga mempunyai esensi. Berdasarkan hal ini, Sadra menyatakan bahwa dari segi esensinya, waktu adalah relasional, yakni konsep waktu yang 'tidak tetap dan merupakan perluasan atau kualitas yang terus-menerus'. Sebaliknya, dari segi wujudnya, yakni setiap titik waktu, waktu adalah realitas eksternal dan bukan relasional, yaitu realitas yang tidak diselesaikan oleh hubungan. Namun, apa yang dimaksud dengan 'realitas eksternal' tersebut tidak menunjuk pada realitas independen, juga tidak pada kualitas-kualitas fisik seperti hitam, bundar, dan seterusnya, tetapi hanya sebagai 'pengukur gerak' yang realitasnya tidak bertambah atau berkurang karena adanya realitas gerak *sebagai sesuatu yang diukur*. Dengan demikian, waktu bukan sesuatu yang riil tetapi hanya sesuatu yang dikalkulasi sebagaimana dimensi ruang tidak lebih dari sekadar kalkulasi.[36]

G. Penutup

Jika kebesaran dan orisinalitas pemikiran seseorang diukur berdasarkan penemuannya tentang prinsip besar yang mendasari realitas semesta, kemampuan menafsirkannya sehingga benar-benar bermakna, baru dan penting, juga diukur dari tawaran-tawaran solusi atas persoalan-persoalan yang membingungkan pikiran manusia, maka Sadra bisa dan harus diterima sebagai seorang pemikir besar dan orisinal. Ia telah menemukan prinsip keqadiman wujud beserta gradasinya yang tidak terhingga. Dalam karya besarnya, *al-<u>H</u>ikmah al-Muta`âliyah fî al-Asfâr al-Aqliyah al-Arba`ah,* Sadra menguraikan seluruh persoalan filsafat Islam, tentang hakikat Tuhan, hakikat semesta, dan hakikat serta nasib manusia. Karena

[35] *Ibid.*, hlm. 147.
[36] *Ibid.*, hlm. 148.

itu, Max Horten (1874–1945 M) menyatakan, "Syirazi (Sadra) adalah tonggak sebuah pertumbuhan pemikiran. Ia telah menghasilkan filsafat yang sesuai pada zamannya" (*Auf diese Weise gewinnt Schirazi einen Standpangkt. Von dem er die gesamte zu seiner Zeit geltende Philosophie umgestaltet*).[37]

Salah satu yang penting dan menarik dari Sadra adalah pandangannya tentang gerak substansi (*al-ḫarakah al-jauhariyah*) yang berbicara tentang terjadinya perubahan tingkat wujud semesta. Berbeda dengan pandangan filosof sebelumnya yang menganggap spesies sebagai sesuatu yang tetap, dalam pandangan Sadra justru terjadi perubahan terus-menerus sehingga sebuah batu dimungkinkan menjadi tanaman, tenaman menjadi hewan dan seterusnya yang sekarang dikenal sebagai teori evolusionisme. Akan tetapi, berbeda dengan evolusionisme materialistik, gerak evolosioner Sadra tidak menunjuk pada perubahan-perubahan material bersifat acak yang terseleksi alam sebagaimana dalam teori Darwin (1809–1882 M), tetapi merupakan perubahan substantif menuju tingkat wujud yang lebih tinggi karena tarikan Wujud Tertinggi, Sang Pencipta. Dalam bahasa filosofis kontemporer, evolusioner Sadra dianggap sebagai pandangan teologis yang mengikuti asas finalisme.Secara umum, dalam kaitannya dengan pemikiran modern, pandangan Sadra serasi dengan pandangan holisme, salah satu kutub dari intelektualisme postmo. Hanya saja, identifikasi Realitas dengan Kesadaran dalam wacana holistik postmo justru lebih cocok dengan perenialisme Suhrawardi (1153–1191 M). Meski demikian, sebagai varian filsafat perenial, filsafat Sadra kiranya bisa digunakan sebagai penangkal nihilisme postmo yang bukan saja meniadakan esensi melainkan juga meniadakan eksistensi melalui proses dekonstruksi destruktifnya.ar.

[37] *Ibid.*; Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta`aliyah*... hlm. 73.

Bagian III

Epistemologi

I

EPISTEMOLOGI BAYANI

Penalaran Berdasarkan Teks

Bayani adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*nash*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi (*istidlâl*). Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini tidak berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks. Dalam bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks.[1] Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik metode bayani adalah aspek eksoterik (syariat).

A. Perkembangan Bayani

Istilah *bayânî* dari kata bahasa Arab *bayân,* berarti penjelasan (eksplanasi). Al-Jabiri (1936–2010 M), berdasarkan beberapa makna yang diberikan kamus *Lisân al-Arab* karya Ibn Mandzur (1233–1312 M) dan dianggap sebagai karya pertama yang belum tercemari pengertian lain, memberikan arti *bayân* sebagai *al-fashl wa infishâl* (memisahkan dan terpisah) dan *al-dhuhûr wa al-idhhâr* (jelas dan

[1] Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 38. Al-Jabiri, lengkapnya M. Abid al-Jabiri, adalah seorang pemikir Muslim kontemporer asal Maroko, dosen pada fakultas Adab, Universitas Muhammad V, di Rabat, Maroko.

penjelasan). Makna *al-fashl wa al-idhhâr* dalam kaitannya dengan metodologi, sedangkan *infishâl wa dhuhûr* berkaitan dengan visi (*ru`y*) dari metode bayani.[2]

Sementara itu, secara terminologi, *bayân* mempunyai dua arti, yaitu (1) sebagai aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânîn tafsîr al-khithâbi*) dan (2) syarat-syarat memproduksi wacana (*syurûth intâj al-khithâb*). Berbeda dengan makna etimologi yang telah ada sejak awal peradaban Islam, makna-makna terminologis ini baru lahir belakangan, yakni pada masa kodifikasi (*tadwîn*). Antara lain ditandai dengan lahirnya *Al-Asybâh wa al-Nazhâir fî al-Qur`ân al-Karîm* karya Muqatil ibn Sulaiman (719–763 M) dan *Ma`ânî al-Qur`ân* karya Ibn Ziyad Al-Farra' (757–823 M) yang keduanya sama-sama berusaha menjelaskan makna atas kata-kata dan ibarat-ibarat yang ada dalam Al-Quran.[3]

Pengertian tentang bayani tersebut kemudian berkembang sejalan dengan perkembangan pemikiran Islam. Begitu pula aturan-aturan metode yang ada di dalamnya. Pada masa Al-Syafii (767–820 M) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam, bayani berarti nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan *ushûl* (pokok) dan yang berkembang hingga ke cabang (*furû`*). Sedangkan dari segi metodologi, Al-Syafii membagi bayan ini dalam lima bagian dan tingkatan: (1) Bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut, berkenaan dengan sesuatu yang telah dijelaskan Tuhan dalam Al-Quran sebagai ketentuan bagi makhluk-Nya; (2) Bayan yang beberapa bagiannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (3) bayan yang keseluruhannya masih global sehingga butuh penjelasan sunnah; (4) bayan sunnah, sebagai uraian atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Quran; (5) bayan ijtihad, yang dilakukan dengan qiyas atas sesuatu yang tidak terdapat dalam Al-Quran maupun sunnah. Dari lima derajat bayan tersebut, Al-Syafii kemudian menyatakan bahwa yang pokok (*ushûl*) ada tiga, yakni Al-Quran, sunnah, dan qiyas, kemudian ditambah ijma.[4]

Al-Jahizh (781–868 M) yang datang berikutnya mengkritik konsep bayan Al-Syafii di atas. Menurutnya, apa yang dilakukan Al-Syafii baru pada tahap bagaimana memahami teks, belum pada tahap bagaimana memberikan pemahaman pada pendengar atas pemahaman yang diperoleh. Padahal, menurutnya, inilah yang terpenting dari proses bayani. Karena itu, sesuai dengan asumsinya bahwa bayan adalah syarat-syarat untuk memproduksi wacana (*syurût intâj al-khithâb*) dan bukan sekadar aturan-aturan penafsiran wacana (*qawânîn*

2 *Ibid.*, hlm. 20
3 *Ibid.*, hlm. 20-1.
4 *Ibid.*, hlm. 23.

tafsîr al-khithâbî), Jahizh menetapkan syarat bagi bayani: (1) syarat kefasihan ucapan, (2) seleksi huruf dan lafallafal, sehingga apa yang disampaikan bisa menjadi tepat guna, (3) adanya keterbukaan makna, yakni bahwa makna harus bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas, yakni lafall, isyarat, tulisan, keyakinan, dan nisbah, (4) adanya kesesuaian antara kata dan makna, (5) adanya kekuatan kalimat untuk memaksa lawan mengakui kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan serta kesalahan konsepnya sendiri.[5]

Sampai di sini, bayani telah berkembang jauh. Ia tidak lagi sebagai sekadar penjelas atas kata-kata sulit dalam Al-Quran, tetapi telah berubah menjadi sebuah metode bagaimana memahami sebuah teks (*nash*), membuat kesimpulan dan keputusan atasnya, kemudian memberikan uraian secara sistematis atas pemahaman tersebut kepada pendengar, bahkan telah ditarik sebagai alat untuk memenangkan perdebatan. Namun, apa yang ditetapkan Al-Jahizh dalam rangka memberikan uraian pada pendengar tersebut, pada masa berikutnya, dianggap kurang tepat dan sistematis. Menurut Ibn Wahhab Al-Khatib, seorang tokoh setelah Al-Jahizh dan seangkatan dengan Al-Farabi (870–950 M), bayani bukan diarahkan untuk 'mendidik' pendengar melainkan sebuah metode untuk membangun konsep di atas dasar *ushûl-furû`*; caranya dengan menggunakan paduan pola yang dipakai ulama fiqh dan *kalâm* (teologi).[6]

Paduan antara metode fiqh yang eksplanatoris dan teologi yang dialektik dalam rangka membangun epistemologi bayani baru ini sangat penting, karena menurutnya apa yang perlu penjelasan (*bayân*) tidak hanya teks suci tetapi juga mencakup empat hal, yaitu (1) wujud materi yang mengandung aksiden dan substansi, (2) rahasia hati yang memberi keputusan bahwa sesuatu itu benar-salah dan syubhat, saat terjadi proses perenungan; (3) teks suci dan ucapan yang mengandung banyak dimensi; (4) teks-teks yang merupakan representasi pemikiran dan konsep. Dari empat macam objek ini, Ibn Wahhab menawarkan empat macam bayani, yaitu (1) *bayân al-i`tibâr* untuk menjelaskan sesuatu yang

[5] *Ibid.*, hlm. 25–30. Dengan asumsi tersebut, yang perlu diketahui bahwa al-Jahizh adalah salah seorang pemikir teologi Muktazilah. Bagi Muktazilah, yang saat itu banyak menghadapi perdebatan dengan kaum Mazdakiah, Manikiyah dan pemikiran-pemikiran lain yang tidak, bahkan cenderung menyerang akidah Islam, bayani lebih banyak dipahami sebagai alat untuk menggali argumen dari Al-Quran yang selanjutnya di gunakan untuk menghantam argumen lawan.

[6] *Ibid.*, hlm. 32–3. Ibn Wahab, nama lengkapnya Abu Husain Ishaq ibn Ibrahim ibn Sulaiman ibn Wahhab Al-Khatib. Identitas lainnya tidak diketahui. Namun, yang pasti, kitab *Al-Burhân fî Wujûh al-Bayân*, karya Ibn Wahhab yang digunakan sebagai referensi dalam tulisan ini, selesai ditulis tahun 946 M. Artinya, ia seangkatan dengan filosof terkenal muslim, Al-Farabi. Karena itu, gagasannya bahwa metode bayan harus dilakukan dengan menggunakan paduan antara pola fiqh dan teologi ini, menurut Jabiri, dipengaruhi oleh adanya usaha untuk meredam ketegangan antara fiqh dan teologi Muktazilah atau filsafat yang terjadi saat itu.

berkaitan dengan materi, (2) *bayân al-i`tiqâd* berkaitan dengan hati (*qalb*), (3) *bayân al-`ibârah* berkaitan dengan teks dan bahasa, (4) *bayân al-kitâb* berkaitan dengan konsep-konsep tertulis.[7]

Pada periode terakhir muncul Al-Syathibi (1336–1388 M). Sampai sejauh itu, menurutnya, bayani belum bisa memberikan pengetahuan yang pasti (*qath`i*) tapi baru derajat dugaan (*zhani*) sehingga tidak bisa dipertanggungjawabkan secara rasional. Dua teori utama dalam bayani, *istinbâth* dan *qiyâs*, yang dikembangkan bayani hanya berpijak pada sesuatu yang masih bersifat dugaan. Padahal, penetapan hukum tidak bisa didasarkan pada sesuatu yang bersifat dugaan.[8]

Karena itu, Syâthibi lantas menawarkan tiga teori untuk memperbarui bayani, yakni *al-istintâj, al-istiqrâ',* dan *maqâshid al-syâri`*, yang dikembangkan dari pemikiran Ibn Hazm (994–1064 M) dan Ibn Rusyd (1126–1198 M). *Al-Istintâj* sama dengan silogisme, menarik kesimpulan berdasarkan dua premis yang mendahului, berbeda dengan qiyas bayani yang dilakukan dengan cara menyandarkan *furû`* pada *ashl*, yang oleh Syathibi dianggap tidak menghasilkan pengetahuan baru. Pengetahuan bayani harus dihasilkan melalui proses silogisme ini, sebab menurut Al-Syathibi, semua dalil syara` telah mengandung dua premis, yaitu *nazhariyah* (teoretis) dan *naqliyah* (transmisif). *Nazhariyah* berbasis pada indra, rasio, penelitian, dan penalaran, sementara *naqliyah* berbasis pada proses transmisif (*naql/khabar*). *Nazhariyah* merujuk pada *ta<u>h</u>qîq al-manâth al-<u>h</u>ukm* (uji empiris suatu sebab hukum) dalam setiap kasus, sedang *naqliyah* merujuk pada hukum itu sendiri dan mencakup pada semua kasus yang sejenis sehingga ia merupakan kelaziman yang tidak terbantah dan sesuatu yang mesti diterima. *Nazhariyah* merupakan premis minor sedangkan *naqliyah* menjadi premis mayor.[9]

Istiqrâ' adalah penelitian terhadap teks-teks yang setema kemudian diambil tema pokoknya, tidak berbeda dengan *tematic induction*, sedangkan *maqâshid al-syar`iyah* berarti bahwa diturunkannya syariah ini mempunyai tujuan-tujuan tertentu, yang menurut Syathibi terbagi dalam tiga macam, yaitu *dharûriyah* (primer), *<u>h</u>âjiyah* (sekunder), dan *ta<u>h</u>sîniyah* (tersier).[10]

---

[7] *Ibid.*, hlm. 34-6. Dengan konsep paduan antara metode teologi dan fiqh ini berarti metode pemikiran filsafat telah masuk dalam sistem bayani. Bahkan juga persoalan yang mestinya menjadi garapan metode irfani (gnostik), yakni soal hati.

[8] *Ibid.*, hlm. 538.

[9] *Ibid.*, hlm. 539.

[10] *Ibid.*, hlm. 540-47.

Pada tahap ini, metode bayani telah lebih sempurna dan sistematis; proses pengambilan hukum atau pengetahuan tidak sekadar mengqiyaskan *furû`* pada *ashl,* tetapi juga lewat proses silogisme seperti dalam filsafat.

B. Sumber Pengetahuan

Meski menggunakan metode rasional filsafat seperti digagas Syathibi, epistemologi bayani tetap berpijak pada teks (*nash*). Dalam *ushûl al-fiqh*, yang dimaksud nash sebagai sumber pengetahuan bayani adalah Al-Quran dan hadis.[11] Ini berbeda dengan pengetahuan burhani yang mendasarkan diri pada rasio dan irfani pada intuisi. Karena itu, epistemolog bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi.[12] Ini penting bagi bayani, karena–sebagai sumber pengetahuan—benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa dipertanggungjawabkan, berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, kebenaran teks tidak bisa dipertanggungjawabkan dan itu berarti ia tidak bisa dijadikan landasan hukum.

Karena itu, mengapa pada masa *tadwîn* (kodifikasi), khususnya kodifikasi hadis, para ilmuwan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima. Al-Bukhari (810-870 M), misalnya, menggariskan syarat yang tegas bagi diterimanya sebuah teks hadis: (1) bahwa periwayat harus memenuhi tingkat kriteria yang paling tinggi dalam hal watak pribadi, keilmuan, dan standar akademis; (2) harus ada informasi positif tentang para periwayat yang menerangkan bahwa mereka saling bertemu muka dan para murid belajar langsung padagurunya. Dari upaya-upaya seleksi tersebut kemudian lahir ilmu-ilmu tertentu untuk mendeteksi dan memastikan keaslian teks, seperti *al-Jarh wa al-Ta`dîl, Mushthalah al-Hadîts, Rijâl al-Hadîts,* dan seterusnya.[13]

Selanjutnya, tentang nash Al-Quran, meski sebagai sumber utama, ia tidak selalu memberikan ketentuan pasti. Dari segi penunjukan hukumnya (*dilâlah al-hukm*), nash Al-Quran bisa dibagi dua bagian, *qath`i* dan *zhanni*. Nash yang *qath`i dilâlah* adalah nash-nash yang menunjukkan adanya makna yang dapat dipahami dengan pemahaman tertentu, atau nash yang tidak mungkin menerima tafsir dan takwil, atau sebuah teks yang tidak mempunyai arti lain kecuali arti

---

[11] Abd Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 34-5.

[12] Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 116.

[13] M. Mustafa Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, Terj. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 143.

yang satu itu. Dalam konsep Al-Syafi`i (767–820 M), inilah yang disebut bayan yang tidak butuh penjelasan lanjut. Nash yang *dzanni dilâlah* adalah nash-nash yang menunjukkan atas makna tapi masih memungkinkan adanya takwil atau diubah dari makna asalnya menjadi makna yang lain.[14]

Kenyataan tersebut juga terjadi pada sunnah, bahkan lebih luas. Jika dalam Al-Quran, konsep *qath'i* dan *zhanni* hanya berkaitan dengan *dilâlah*-nya, maka dalam sunnah hal itu berlaku pada riwayat dan *dilâlah*-nya. Dari segi riwayat berarti bahwa teks hadis tersebut diyakini benar-benar dari Nabi atau tidak, atau bahwa aspek ini akan menentukan sah tidaknya proses transmisi teks hadis, yang dari sana kemudian lahir berbagai macam kualitas hadis, seperti *mutawâtir, a<u>h</u>ad, sha<u>h</u>î<u>h</u>, <u>h</u>asan, gharîb, ma`rûf, maqtû`,* dan seterusnya. Dari segi *dilâlah* berarti bahwa makna teks hadis tersebut telah memberikan makna yang pasti atau masih bisa ditakwil.[15]

C. Lafal & Makna, *Ushûl* & *Furû`*

Berdasarkan kenyataan bahwa bayani berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan 'realitas', maka persoalan pokok (*tool of analysis*) yang ada di dalamnya adalah sekitar masalah lafall-makna dan *ushûl-furû`*. Menurut Al-Jabiri,[16] persoalan lafal-makna mengandung dua aspek; teoretis dan praktis. Dari sisi teori muncul tiga persoalan, yaitu (1) tentang makna suatu kata, apakah didasarkan atas konteksnya atau makna aslinya (*tauqîf*), (2) tentang analogi bahasa, (3) soal pemaknaan *al-asmâ' al-syar`iyah*, seperti kata shalat, shiyam, zakat, dan lainnya.

Pada masalah pertama, pemberian makna atas sebuah kata, muncul akibat adanya perdebatan antara kaum rasionalis dan ahli hadis, antara Muktazilah dan Ahli Sunnah. Menurut Muktazilah yang rasionalis, suatu kata atau lafal pada dasarnya bersifat mutlak sehingga ia dapat dan harus diberi makna berdasarkan konteks dan istilahnya. Sebaliknya, menurut ahli sunnah, bahasa atau kata (dalam Al-Quran) pada dasarnya adalah berawal dan "milik" Tuhan yang diberikan kepada Rasul-Nya untuk disebarkan kepada umatnya sehingga ia harus dimaknai sesuai dengan makna asalnya. Karena itu, bagi ahli sunnah, kata per kata dari sebuah teks harus tetap dijaga seperti aslinya, sebab perubahan redaksi teks berarti perubahan makna.[17]

[14] Abd Al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh*... hlm. 62-3.
[15] *Ibid.*, hlm. 77; Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 116.
[16] Al-Jabiri, *Ibid.*, hlm. 56.
[17] *Ibid.*, hlm. 42.

Pemahaman kaum Sunni tersebut sesuai dengan asumsi dasar pengetahuan Arab bahwa makna dan sistem berpikir lahir dari kata (teks) bukan teks lahir dari makna dan sistem berpikir. Ilmu *naẖw* (gramatika arab) yang lahir dari asumsi ini bertugas menjaga teks dari kemungkinan terjadinya penyimpangan makna. Pada perkembangan selanjutnya, diskursus nahwu bukan lagi sekadar berisi kaidah-kaidah bahasa yang mengatur ucapan dan tulisan secara benar tetapi sekaligus juga berisi aturan-aturan berpikir, yang kemudian melahirkan pengetahuan bayani.[18]

Masalah kedua, tentang analogi bahasa, seperti kata *nabîdz* (perasan gandum) dengan *khamr* (perasan anggur), atau kata *sâriq* (pencuri benda) dengan *nabâsy* (pencuri mayat di kubur). Di sini ulama sepakat bahwa analogi diperbolehkan, tapi hanya dari sisi logika bahasanya, bukan pada lafal atau redaksinya. Sebab, masing-masing bahasa mempunyai istilah sendiri yang mempunyai kedalaman makna yang berbeda sehingga jika dianalogikan akan bisa merusak bahasa yang ada di antaranya.

Masalah ketiga, pemaknaan atas *asmâ' al-syar'iyah*. Menurut al-Baqilani (950-1012 M), salah seorang tokoh dalam teologi Asy'ariyah, karena Al-Quran diturunkan dalam tradisi dan bahasa Arab, maka ia harus dimaknai sesuai dengan kebudayaan Arab, tidak bisa didekati dengan budaya dan bahasa lain. Sebaliknya, menurut Muktazilah, pada beberapa hal tertentu, lafal atau kata bisa dimaknai dengan pengertian lain, sebab Al-Quran sendiri tidak jarang menggunakan istilah Arab tetapi dengan makna tersendiri yang berbeda dengan makna asalnya.[19]Adapun tentang hubungan kata-makna dalam tataran praktis, ia berkaitan dengan masalah penafsiran atas wacana (*khithâb*) syara`. Ulama fiqh banyak mengembangkan masalah ini, baik dari aspek kedudukan sebuah kata, penggunaan, tingkat kejelasan maupun metodenya.[20]

Selanjutnya, soal *ushûl-furû*`. Menurut Jabiri,[21] *ushûl* di sini tidak menunjuk pada dasar-dasar hukum fiqh, seperti Al-Quran, sunnah, ijma, dan qiyas, tetapi pada pengertian umum bahwa ia adalah pangkal dari proses pengalian pengetahuan. *Ushûl* adalah ujung rantai dari hubungan timbal balik dengan *furû*`. Dari sini, Al-Jabiri kemudian melihat tiga macam posisi dan peran *ushûl* dalam hubungannya dengan *furû*`. Pertama, *ushûl* sebagai "sumber" pengetahuan

---

[18] Al-Jabiri, *Takwîn al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 90-1.

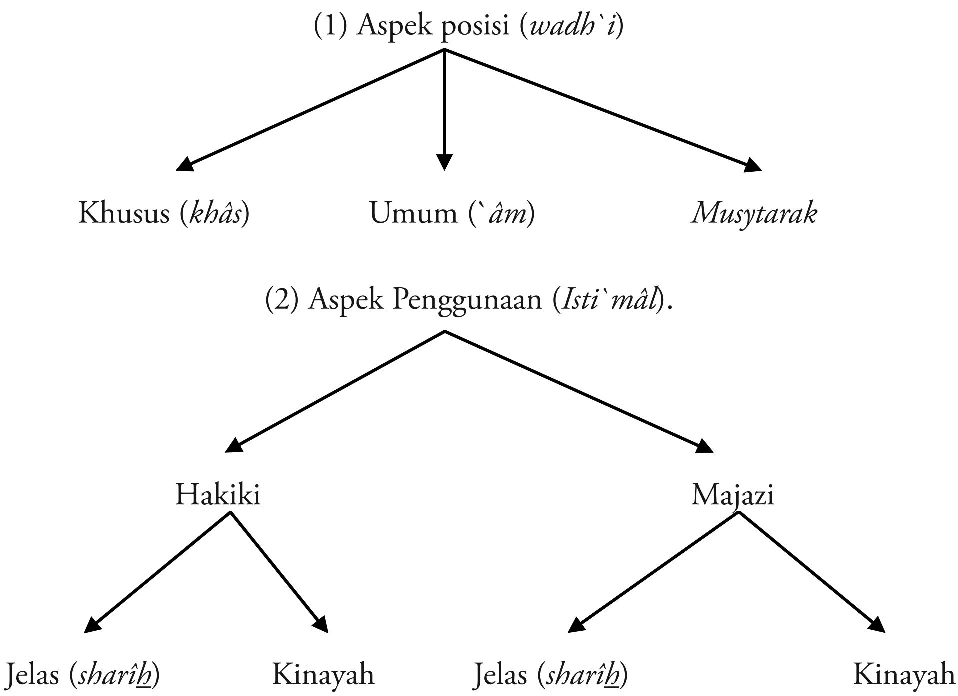
[19] Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 58.

[20] Lebih jelas tentang ini, lihat Al-Jabiri, *Ibid.*, hlm. 58-62.

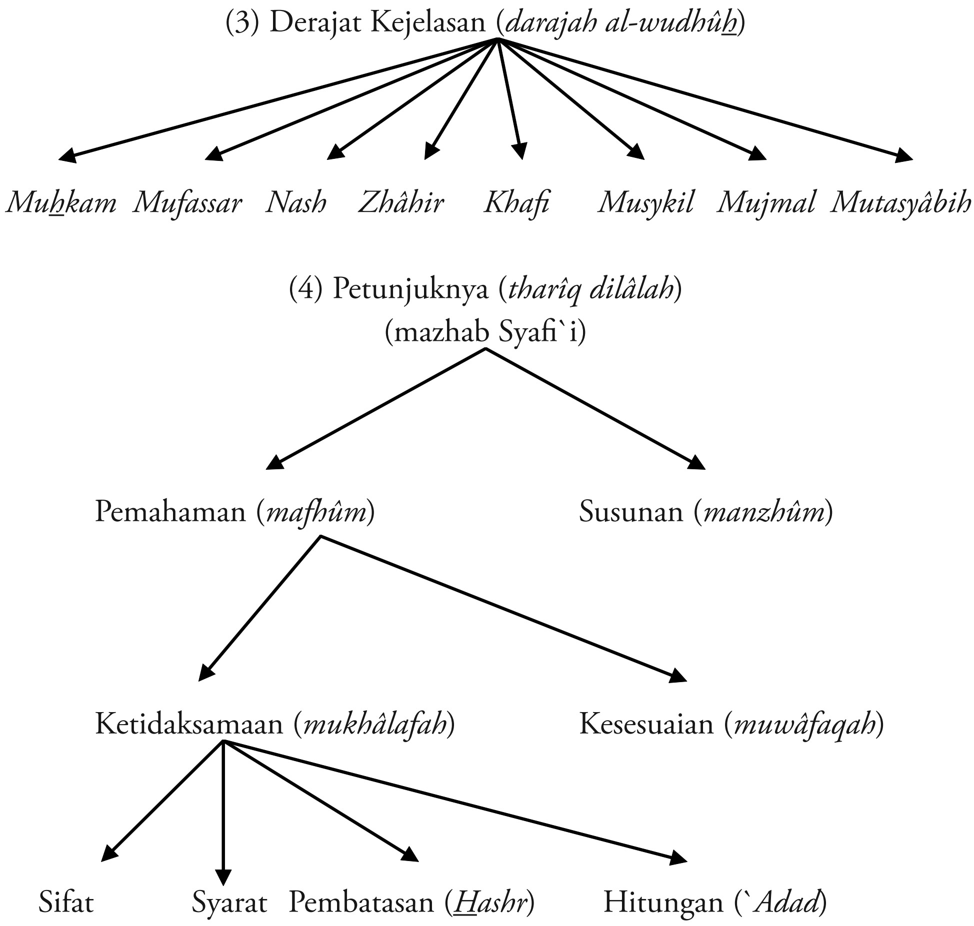
[21] *Ibid.*, hlm. 113.

yang cara mendapatkannya dengan *istinbâth*. Berbeda dengan *istintâj* (deduksi) yang dilakukan berdasarkan proposisi yang ada, istinbat menggali untuk mendapat sesuatu yang sama sekali baru sehingga nash berkedudukan sebagai sumber pengetahuan, sebagaimana bumi mengeluarkan air dari perutnya. Kedua, *ushûl* sebagai "sandaran" bagi pengetahuan yang lain, yang cara penggunaannya dengan qiyas, baik dengan *qiyâs illat* seperti yang dipakai ahli fiqh atau *qiyâs dalâlah* seperti yang digunakan kaum teolog. Ketiga*, ushûl* sebagai pangkal dari proses pembentukan pengetahuan, yang caranya adalah dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh*.[22]

Bagan
Hubungan *Lafal-Makna*



[22] *Ibid.*, hlm. 113-16.



D. Cara Mendapat Pengetahuan

Untuk mendapatkan pengetahuan, epistemologi bayani menempuh dua jalan. Pertama, berpegang pada redaksi (lafal) teks dengan menggunakan kaidah bahasa Arab, seperti *nahw* dan *sharâf* sebagai alat analisis. Kedua, menggunakan metode *qiyâs* (analogi) dan inilah prinsip utama epistemologi bayani.[23] Dalam kajian *ushûl al-fiqh*, *qiyâs* diartikan sebagai memberikan keputusan hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada kepastian hukumnya dalam teks, karena adanya kesamaan *illah*. Ada beberapa hal yang harus dipenuhi dalam melakukan qiyas, yaitu (1) adanya *al-ashl*, yakni nash suci yang memberikan hukum dan dipakai sebagai ukuran, (2) *al-far`*, sesuatu yang tidak ada hukumnya dalam nash,

[23] *Ibid*, 530.

(3) *hukm al-ashl*, ketetapan hukum yang diberikan oleh *ashl*, (4) *illah*, keadaan tertentu yang dipakai sebagai dasar penetapan hukum *ashl*.[24]

Contoh qiyas adalah seperti soal penetapan hukum meminum arak dari kurma. Arak dari perasan kurma disebut *far`* (cabang) karena tidak ada ketentuan hukumnya dalam nash, dan ia akan diqiyaskan pada khamer. Khamer adalah *ashl* (pokok) sebab ia terdapat dalam teks (*nash*) dan hukumnya haram, alasannya (*illah*) karena memabukkan. Hasilnya, arak adalah haram karena ada persamaan alasan antara arak dan khamer, yakni sama-sama memabukkan.

Menurut Al-Jabiri, metode qiyas sebagai cara untuk mendapatkan pengetahuan ini digunakan dalam tiga aspek. Pertama, qiyas dalam kaitannya dengan status dan derajat hukum yang ada pada *ashl* maupun *furû`* (*al-qiyâs bi i`tibâr madiy istihqâq kullin min al-ashl wa al-far`i li al-hukm*). Bagian ini mencakup tiga hal, yaitu (1) *qiyâs jalî*, di mana *far`* mempunyai persoalan hukum yang kuat dibanding *ashl*, (2) *qiyâs fî ma`na al-nash*, di mana *ashl* dan *far`* mempunyai derajat hukum yang sama, (3) *qiyâs al-khafî*, di mana *illat ashl* tidak diketahui secara jelas dan hanya menurut perkiraan mujtahid. Contoh *qiyâs jalî* adalah seperti hukum memukul orang tua (*far`*). Masalah ini tidak ada hukumnya dalam nash, sedangkan yang ada adalah larangan berkata "Ah" (*ashl*). Perbuatan memukul lebih berat hukumnya dibanding berkata "ah".[25]

Kedua, berkaitan dengan illat yang ada pada *ashl* dan *far`*, atau yang menunjukkan ke arah itu (*qiyâs bi i`tibâr binâ' al-hukm alâ dzikr al-'illah au bi i`tibâr dzikr mâ yadull `alaihâ*). Bagian ini meliputi dua hal, yaitu (1) *qiyâs al-'illat*, yaitu menetapkan ilat yang ada pada *ashl* kepada *far`*, (2) *qiyâs al-dilâlah*, yaitu menetapkan petunjuk yang ada pada *ashl* kepada *far`*, bukan illatnya.[26] Apa yang dimaksud sebagai *illat* itu sendiri, sesungguhnya, juga dapat dibagi dalam beberapa tingkat: (1) *illat* yang telah jelas dan diketahui (eksplisit); (2) *illat* yang masih berupa signal-signal (*`alâmah*) atau implisit; (3) *illat* yang berupa pengaruh-pengaruh dalam kehidupan.[27]

Ketiga, qiyas berkaitan dengan potensi atau kecenderungan untuk menyatukan antara *ashl* dan *far`* (*qiyâs bi i`tibâr quwwah al-jâmi` bain al-ashl wa al-far` fayumkin tashnifuh*) yang oleh Al-Ghazali dibagi dalam empat tingkat,

[24] Abd Wahab Khalaf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwait, Dar al-Qalam 1978), 60.
[25] Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 146.
[26] *Ibid.*, hlm. 147.
[27] Abdur Rahim, *the Principles of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Kitab Bhavam, 1994), hlm. 140.

yaitu (1) adanya perubahan hukum baru, (2) keserasian, (3) keserupaan (*syibh*), (4) menjauhkan (*thard*).[28]

Menurut Abd Al-Jabbar (935–1025 M), seorang tokoh teologi Muktazilah, metode qiyas bayani di atas tidak hanya untuk menggali pengetahuan dari teks, tetapi juga bisa dikembangkan dan digunakan untuk mengungkap persoalan-persoalan non-fisik (*ghaib*). Di sini ada empat cara.[29]

1. Berdasarkan kesamaan petunjuk (*dilâlah*) yang ada (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkihimâ fî al-dilâlah*). Contoh, untuk mengetahui bahwa Tuhan Maha Berkehendak. Kehendak Tuhan (ghaib) diqiyaskan pada kondisi empirik manusia (syahid). Hasilnya, ketika dalam realitas empirik manusia mempunyai kehendak dan tindakan, berarti Tuhan juga demikian.
2. Berdasarkan kesamaan illah (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkihimâ fî al-illah*). Contoh, Tuhan tidak mungkin berlaku jahat karena pengetahuann-Nya tentang hakikat dan dampak kejahatan tersebut. Ini didasarkan atas kenyataan yang terjadi pada manusia, yaitu ketika manusia tidak akan berbuat jahat karena mengetahui tentang kejelekan sikap tersebut, berarti Tuhan juga demikian.
3. Berdasarkan kesamaan yang berlaku pada tempat *illat* (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li isytirâkihimâ fîmâ yajrî majra al-illah*).
4. Berdasarkan pemahaman bahwa yang gaib mempunyai derajat lebih dibanding yang empirik (*istidlâl bi al-syâhid alâ al-ghâib li kaun al-<u>h</u>ukm fî al-ghâib ablagh minh fî al-syâhid*). Contoh, ketika mengetahui bahwa kita (*syâhid*) harus berlaku baik karena hal tersebut adalah kebaikan, maka apalagi Tuhan Yang Maha Mengetahui bahwa sesuatu adalah baik.

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. Pertama, secara historis, bayani berkembang dari "bawah", dari sekadar upaya untuk memisahkan kata-kata Al-Quran dari pengaruh kata-kata asing, menjelaskan kata-katanya yang sulit sampai menjadi sebuah metode berpikir yang sistematis

---

[28] Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 147-9; Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min `Ilm al-Ushûl*, II (Bulaq: Matba`ah al-Amiriyah, 1322 H), hlm. 319.

[29] Abd al-Jabbar, *Al-Muhîth bi al-Taklîf*, ed. Umar Azmi (Kairo: Muassasah al-Misriyah, 1965), hlm. 167-8.

untuk menggali pengetahuan dan menyampaikannya kepada audiens.

Kedua, sumber pengetahuan bayani, Al-Quran dan sunnah, tidak senantiasa bersifat pasti (*qath`i*) tetapi terkadang juga samar (*zhanni*), bahkan al-sunnah sendiri bersifat qath`i dan zhanni dari segi materi maupun transmisi teksnya. Persoalan pokok yang diangkat mencakup dua hal: lafal-makna dan *ushûl-furû`*. Segi lafal-makna, bahwa lafal atau kata muncul lebih dahulu dan menentukan makna yang dimaksud, bahkan juga menentukan sistem berpikir selanjutnya. Sedang segi *ushûl-furû`*, bahwa *ashl* bisa berkedudukan sebagai sumber, sandaran atau pangkal dari proses penbentukan pengetahuan.

Ketiga, pengetahuan bayani diperoleh lewat dua cara atau tahapan: (1) berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji secara langsung lewat analisa lingistik, (2) berdasarkan metode qiyas atau analogi yang dilihat dari salah satu dari tiga aspek, yaitu hubungan antara *ashl* dan *far`*, *illat* yang ada pada *ashl* dan *far`*, dan kecenderungan yang menyatukan antara *ashl* dan *far`*.

Keempat, analogi bayani tidak hanya digunakan untuk menggali pengetahuan dari teks melainkan juga dipakai untuk memahami realitas-realitas metafisik. Pengetahuan dan teori-teori metafisik-teologis Islam klasik didasarkan atas metode qiyas bayani ini.

Kelima, karena hanya mendasarkan diri pada teks, pemikiran dan epistemologi bayani menjadi "terbatas" dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begini cepat. Kenyataannya, pemikiran Islam saat ini yang banyak didominasi bayani fiqhiyah kurang bisa merespons dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia. []

II

EPISTEMOLOGI IRFANI

(Penalaran Berdasarkan Intuisi)

Epistemologi irfani adalah salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping bayani dan burhani. Epistemologi ini dikembangkan dan digunakan dalam masyarakat sufi, berbeda dengan epistemology burhani yang dikembangkan oleh para filosof dan epistemology bayani yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.

Istilah *irfân* sendiri berasal dari kata dasar bahasa Arab *'arafa,* semakna dengan makrifat, yang berarti pengetahuan, tetapi berbeda dengan ilmu (*`ilm*).[1] Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kasyf*) lewat olah ruhani (*riyâhlah*) yang dilakukan atas dasar *h̲ub* (cinta) atau *iâadah* (kemauan yang kuat), sedangkan ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan irfan inilah yang disebut sebagai "pengetahuan yang dihadirkan" (*ilm hudluri*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai "pengetahuan yang dicari" (*ilm muktasab*);[2] atau dalam perspektif Henri Bergson, pengetahuan rfaân ini diistilahkan sebagai "pengetahuan tentang" (*knowledge of*) sebuah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung, yang berbeda dengan "pengetahuan

1 Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993), hlm. 251.

2 Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, Terj. Ahsin (Bandun : Mizan, 1994), hlm. 47-8; Thabathabai, 'Pengantar', dalam Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, Terj. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 10.

mengenai" (*knowledge about*) sebuah pengetahuan diskursif yang diperoleh lewat perantara, bderaindra ataupun rasio.[3]

A. Irfan, Etika, dan Filsafat

Menurut Muthahhari (1920–1979 M), irfan terdiri atas 2 aspek: praktis dan teoretis. Aspek praktis adalah bagian yang mendiskusikan hubungan antara manusia dengan alam dan hubungan antara manusia dan Tuhan. Dalam hal ini, irfan praktis menjelaskan berbagai kewajiban yang muncul sebagai konsekuensi logis dari adanya hubungan-hubungan tersebut yang harus dilakukan manusia. Misalnya, orang yang ingin "mengenal" Tuhan harus menempuh perjalanan spiritual lewat tahapan-tahapan tertentu (*maqâm*) dan kondisi-kondisi batin tertentu (*h̲âl*).[4] Sebab, bagi kaum irfan, mengenal Tuhan berarti mengenal keesaan-Nya, mengenal keesaan-Nya berarti memahami bahwa Dia adalah satu-satunya wujud yang benar-benar ada, karena keberadaan sesuatu selain-Nya hanya ilusi belaka. Pemahaman ini, menurut kaum sufi, tidak dapat dicapai lewat pemikiran rasional tetapi dengan membersihkan hati dan melakukan perjalanan spiritual sehingga seseorang yang telah mencapai tingkatan tertentu tidak akan melihat sesuatu yang lain kecuali hanya Allah.[5]

Kajian irfan praktis yang mendiskusikan tentang kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh seseorang mirip dengan ilmu etika. Namun, kedua bidang ilmu ini berbeda. Pertama, irfan tidak hanya berbicara tentang dirinya sendiri dan dunia, tetapi juga berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan etika tidak berbicara tentang hubungan manusia dengan Tuhan, kecuali etika yang berasal dari agama. Kedua, dalam proses pembinaan jiwa atau spiritual, irfan menuntut adanya tahapan-tahapan perilaku yang harus diikuti secara ketat dan disiplin, sedangkan dalam etika tidak ada kententuan tersebut. Jika pembinaan moral ini diumpamakan seperti membenahi dan menghiasi rumah, irfan menuntut adanya urutan tertentu dalam prosesnya, sedangkan etika tidak menuntut demikian sehingga dapat dilakukan dari sisi dan sudut mana pun. Ketiga, unsur spiritual dalam etika sangat terbatas sedangkan unsur spiritual dalam irfan sangat luas.[6]

---

3 Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Suharsono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144-5.
4 Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hlm. 20.
5 *Ibid.*, hlm. 21.
6 *Ibid.*, hlm. 22.

Sementara itu, aspek teoretis irfan mendiskusikan hakikat semesta, manusia dan Tuhan, sehingga irfan teoretis mempunyai kesamaan dengan filsafat yang juga mendiskusikan tentang hakikat semesta. Meski demikian, irfan tetap tidak sama dengan filsafat. *Pertama*, filsafat mendasarkan argumentasinya pada postulat-postulat atau aksioma-aksioma, sedang irfan mendasarkan argumen-argumennya pada pada visi dan intuisi. *Kedua*, dalam pandangan filsafat, eksistensi alam sama riilnya dengan eksistensi Tuhan, sedang dalam pandangan irfan, eksistensi Tuhan meliputi segala sesuatu dan segala sesuatu adalah manifestasi berbagai asma dan sifat-sifat-Nya. *Ketiga*, tujuan tertinggi dalam filsafat adalah memahami alam sedang capaian akhir irfan adalah kembali kepada Tuhan, sedemikian rupa sehingga tidak ada jarak antara *arif* dengan Tuhan. *Keempat*, sarana yang digunakan dalam filsafat adalah rasio dan intelek, sedang sarana yang dipakai dalam irfan adalah *qalb* (hati) dan kejernihan jiwa yang diperoleh lewat riyadlah secara terus-menerus.[7]

[7] *Ibid.*, hlm. 24.

Perbandingan antara Irfan, Etika, dan Filsafat

Etika	Irfan		Filsafat
	Praktis	Teoretis	
Membahas hubungan antara manusia saja.	Membahas hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan Tuhan.	Berdasarkan visi dan intuisi kemudian dikemukakan teori secara logis.	Berpijak pada postulat-postulat.
Tidak ada tahapan tertentu. Seseorang bisa memilih mana yang harus dilakukan.	Ada tahapan-tahapan yang harus dilalui lebih dulu untuk menuju tujuan akhir.	Eksistensi Tuhan meliputi semuanya dan segala sesuatu adalah manifestasi sifat-Nya.	Eksistensi non-Tuhan sama rielnya dengan eksistensi Tuhan sendiri.
Unsur spiritualnya sangat terbatas.	Unsur spiritual yang sangat luas.	Capaian tertinggi manusia adalah kembali kepada asal-usulnya (Tuhan).	Capaian tertinggi manusia adalah memahami semesta.
		Sarana yang dipakai adalah *qalb* (hati) dan kesucian jiwa.	Sarana yang dipakai adalah akal dan intelek.

B. Perkembangan Irfan

Perkembangan irfan, secara umum, bisa dibagi dalam lima fase. Pertama, fase pembibitan, terjadi pada abad pertama hijriyah. Pada masa ini, apa yang disebut

irfan baru ada dalam bentuk laku *zuhûd* (askestisme). Kenyataan ini, menurut Thabathaba'i (1892–1981 M), karena para tokoh irfan yang dikenal sebagai orang-orang suci tidak berbicara tentang irfan secara terbuka, meski mengakui bahwa mereka dididik dalam spiritualitas oleh Rasul (571–632 M) atau para sahabat.[8] Karakter askestisme periode ini adalah (1) berdasarkan ajaran Al-Quran dan sunnah, yakni menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala dan menjaga diri dari neraka, (2) bersifat praktis, tanpa ada perhatian untuk menyusun teori atas praktik-praktik yang dilakukan, (3) motivasi *zuhûd*-nya adalah rasa takut, yakni rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.[9]

Kedua, fase kelahiran, terjadi pada abad kedua hijrah. Pada masa ini, beberapa tokoh irfan mulai berbicara terbuka tentang irfan. Karya-karya tentang irfan juga mulai ditulis, diawali *Ri`âyat Huqûq Allâh* karya Hasan Basri (642–728 M) yang dianggap sebagai tulisan pertama tentang irfan, kemudian diikuti *Mishbâh al-Syarî`ah* karya Fudhail ibn Iyadh (721–803 M). Laku askestisme juga berubah. Jika awalnya dilakukan atas dasar takut dan mengharap pahala, dalam periode ini, di tangan Rabiah Adawiyah (717–801 M), zuhûd dilakukan atas dasar cinta kepada Tuhan, bebas dari rasa takut, atau harapan mendapat pahala. Menurut Reynold A. Nicholson (1868–1945 M), *zuhûd* ini adalah model perilaku irfan yang paling dini atau irfan periode awal.[10]

Ketiga, fase pertumbuhan, terjadi abad 3–4 hijrah. Sejak awal abad ke-3 H, para tokoh irfan mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku sehingga irfan menjadi ilmu moral keagamaan (*akhlâq*). Pembahasan masalah ini, lebih lanjut, mendorong mereka untuk membahas soal pengetahuan intuitif berikut sarana dan metodenya, tentang Zat Tuhan dan hubungan-Nya dengan manusia atau hubungan manusia dengan-Nya, yang kemudian disusul perbincangan tentang *fanâ'* (*ecstasy*), khususnya oleh Abu Yazid Al-Bustami (804–877 M) dan *hulûl* (imanensi Tuhan dalam manusia) oleh Al-Hallaj (858–913 M). Dari perbincangan-perbincangan seperti ini kemudian tumbuh pengetahuan irfan, seperti *al-Lum`ah fî al-Tashawûf* yang ditulis Abu Nasr Sarraj Al-Thusi (w. 988 M) dan *Qût al-Qulûb* karya Abu Thalib Al-Makki (w. 996 M).[11]

---

8 Thabathaba'i, *Pengantar*, hlm. 11.

9 Abu Al-Wafa Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Rafi Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 89–90.

10 Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi wa al-Târîkhuh,* Terj. dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi (Kairo: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah, 1974), hlm. 112.

11 Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 17; Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hlm. 45–46. Uraian tentang

Bersamaan itu, sejumlah tokoh irfan, seperti Sari al-Saqathi (769-867 M), Abu Said al-Kharraz (w. 895 M), dan Junaid al-Baghdadi (830-910 M), juga mempunyai banyak murid. Menurut Taftazani, inilah cikal bakal bagi terbentuknya tarekat-tarekat sufi dalam Islam, di mana sang murid menempuh pelajaran dasarnya secara formal dalam suatu majlis. Dalam tariqat ini, sang murid mempelajari tata tertib irfan, teori maupun praktiknya.[12]

Dengan demikian, pada fase ini, irfan telah mengkaji soal moral, tingkah laku dan peningkatannya, pengenalan intuitif langsung pada Tuhan, kefanaan dalam Realitas Mutlak, dan pencapaian kebahagiaan, di samping penggunaan simbol-simbol dalam pengungkkekathakikat realitas-realitas yang dicapai irfan, seperti yang dilakukan Dzun Al-Nun Al-Misri (796–861 M). Menurut Muthahhari, Dzun Al-Nun Al-Misri ini adalah orang pertama yang membicarakan irfan dalam term-term simbolis dan alegoris, kemudian dikembangkan oleh Junaid Al-Baghdadi (830–910 M), dan disampaikan di atas mimbar secara terbuka oleh Abu Bakar Al-Syibli (861–946 M).[13] Meski demikian, kecenderungan umum fase ini masih pada psiko-moral, belum pada tingkat metafisis. Ide-ide metafisis yang ada belum terungkap secara jelas. Karena itu, Nicholson menyatakan, d teoritisteoretis dan praktis, kaum arif fase ini telah merancang suatu sistem yang sempurna tentang irfan, Akan tetapi, mereka bukan filosof dan mereka sedikit menaruh perhatian terhadap problem-problem metafisika.[14]

Keempat, fase puncak, terjadi pada abad ke-5 H. Pada periode ini irfan mencapai masa gemilang. Banyak pribadi besar yang lahir dan menulis tentang irfan, antara lain, Said Abu Khair (967–1048 M) yang menulis *Rubâ`iyât*, Ali Ibn Utsman Al-Hujwiri (990–1077 M) menulis *Kasyf al-Maẖjûb*, dan Abdullah Al-Anshari (1006–1088 M) menulis *Manâzil al-Sâ`irîn,* salah satu buku terpenting dalam irfan. Puncaknya, Al-Ghazali (1058–1111 M) menulis *Ihyâ' Ulûm al-Dîn* yang menyelaraskan antara tasawuf dan fiqh (irfan dan bayani).[15] Menurut Nicholson (1868-1945 M) dan TJ. de Boer (1866-1942 M), di tangan al-Ghazali, irfan menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai pengenalan serta kefanaan dalam tauhid dan kebahagiaan.[16]

istilah-istilah tersebut, lihat Qusyairi, *al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

12 Taftazani, *Ibid.,* hlm. 18.

13 Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hlm. 44–45.

14 Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi,* hlm. 21.

15 Murtadha Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hlm. 46–48.

16 Reynold A. Nicholson, *Fî al-Tashawuf al-Islâmi,* hlm. 84; Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 184.

Kelima, fase spesifikasi, terjadi abad ke-6 & 7 H. Berkat pengaruh pribadi Al-Ghazali yang besar, irfan menjadi semakin dikenal dan berkembang dalam masyarakat Islam. Ini memberi peluang bagi tokoh sufis untuk mengembangkan tarekat-tarekat dalam rangka mendidik murid mereka, seperti yang dilakukan Abd Al-Qadir Al-Jailani (1077–1166 M), Ahmad Al- Rifai (1118–1181 M), Abu Hasan Al-Syadzili (1196–1258 M), Abu Abbas Al-Mursi (1219–1286 M), dan Ibn Athaillah Al-Iskandari (1250–1309 M). Namun, bersamaan dengan itu, di sisi lain, muncul pula tokoh-tokoh yang berusaha memadukan irfan dengan filsafat, khususnya neo-platonisme, seperti yang dilakukan Suhrawardi (1153–1191 M) lewat karyanya yang terkenal, *Hikmah al-Isyrâq*, Umar ibn Faridh (1181–1235 M), Ibn Arabi (1165–1240 M), dan Abd Al-Haq ibn Sab`in Al-Mursi (1217–1269 M). Mereka banyak memiliki teori mendalam tentang jiwa, moral, pengetahuan, wujud, dan lainnya yang sangat bernilai bagi kajian irfan dan filsafat berikutnya.[17] Bahkan, jika tokoh sebelumnya hanya menulis tentang bagaimana persiapan menerima pengetahuan, menurut Mehdi Heiri Yazdi,[18] Suhrawardi dan Ibn Arabi di atas justru yang memelopori penulisan pengalaman mistik yang disebut pengetahuan irfan.

Dengan demikian, pada fase ini, secara epistemologis, irfan telah terspesifikasi dalam dua aliran. Pertama, irfan sunni–menurut istilah Taftazani—yang cenderung pada perilaku praktis (etika) dalam bentuk tarekat-tarekat. Kedua, irfan teoretis yang didominasi pemikiran filsafat. Di samping itu, dalam pandangan Jabiri, ditambah aliran kebatinan yang didominasi aspek mistik.[19]

Keenam, fase kemunduran, terjadi sejak abad ke-8 H. Sejak abad itu, irfan dalam tradisi Sunni tidak mengalami perkembangan berarti, bahkan justru mengalami kemunduran. Para tokohnya lebih cenderung pada pemberian komentar dan ikhtisar atas karya-karya terdahulu, dan lebih menekankan bentuk ritus dan formalisme, yang terkadang mendorong mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri. Para pengikut memang semakin bertambah, tetapi di sana tidak muncul pribadi unggul yang mencapai kedudukan ruhaniah terhormat seperti para pendahulunya.[20] Meski demikian, irfan teoretis yang umumnya ada di kalangan Syiah dan bersatu dengan pemikiran filsafat tetap berkembang pesat. Di tanah air sendiri, pemikiran *wahdah al-wujûd* Ibn Arabi yang termasuk

[17] Taftazani, *Ibid.*, hlm. 18–19.
[18] Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 47.
[19] Al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, hlm. 269.
[20] Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 20.

irfan teoretis dikembangkan oleh tokoh-tokoh, antara lain, Hamzah Fansuri (w. 1590 M) dan Syamsuddin Sumatrani (w. 1639 M) yang dikenal dengan ajaran "martabat tujuh".[21]

C. Sumber Pengetahuan

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas teks seperti bayani, juga tidak atas kekuatan rasional seperti burhani, tetapi pada *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisis teks atau keruntutan logika, tetapi berdasarkan atas terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan, ketika hati sebagai sarana pencapaian pengetahuan irfan siap untuk menerimanya. Untuk itu, diperlukan persiapan-persiapan tertentu sebelum seseorang mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung tersebut. Persiapan yang dimaksud, seperti disinggung di atas, adalah bahwa seseorang harus menempuh perjalanan spiritual lewat tahapan-tahapan tertentu (*maqâm*) dan mengalami kondisi-kondisi batin tertentu (*ẖâl*).[22]

Tentang jumlah tahapan dalam *maqâm* sendiri ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Abu Nasr Sarraj Al-Thusi (w. 988 M), salah seorang tokoh sufi periode awal, mencatat ada tujuh tingkatan, Said Abu Al-Khair (967–1048 M) mencatat empat puluh tahapan, Al-Qusyairi (986–1072 M) mencatat ada empat puluh sembilan tahapan, sedangkan Thabathabai (1892–1981 M) salah seorang tokoh pemikir sufi falsafi Iran modern, menulis 24 tahapan.[23] Namun, dalam kajian ini hanya akan disampaikan tujuh tingkatan yang umum dipakai oleh kebanyakan penulis. Pertama, taubat, yaitu meninggalkan segala perbuatan yang kurang baik disertai penyesalan yang mendalam untuk kemudian menggantinya dengan perbuatan-perbuatan baru yang terpuji. Perilaku taubat ini sendiri terdiri atas beberapa tingkatan. Pertama-tama, taubat dari perbuatan-perbuatan dosa dan makanan haram, kemudian taubat dari *ghaflah* (lalai mengingat Tuhan), dan puncaknya taubat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan taubat. Menurut al-

---

[21] Tentang proses transmisi pemikiran dari Ibn Arabi kepada Hamzah Fansuri, lihat Mastuki, "Neo-Sufisme di Nusantara Kesinambungan dan Perubahan", dalam *Jurnal Ulum al-Qur'an*, ed. 6/VII/1997.

[22] Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan ini melalui empat tahapan, yakni persiapan, penerimaan, pembentukan konsep dalam pikiran, dan penuangan dalam bentuk tulisan. Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981), hlm. 177.

[23] Al-Qusyairi, *al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Khair, t.th.), hlm. 89–350; Husein Nasr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, Terj. Abd Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 89–96; Simuh, *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hlm. 49–72; Murtadha Muthahhari, *Menapak Jalan Spiritual*, hlm. 120–155.

Qusyairi,[24] taubat adalah landasan dan tahapan pertama bagi perjalanan spiritual berikutnya. Jika seseorang tidak berhasil membersihkan dirinya pada tahapan ini, ia akan sulit untuk naik pada jenjang berikutnya.

Kedua, wara`, yaitu menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya (*syubhât*). Dalam tasawuf, wara' ini terdiri atas dua tingkatan, lahir dan batin. Wara' lahir berarti tidak melakukan sesuatu kecuali untuk beribadah kepada Tuhan, sedang wara' batin adalah tidak memasukkan sesuatu apapun dalam hati kecuali Tuhan.

Ketiga, zuhud, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. Ini lebih serius dan lebih tinggi dibanding tingkat sebelumnya, karena di sini tidak hanya menjaga dari yang syubhat, bahkan juga yang halal. Meski demikian, zuhud bukan berarti meninggalkan harta sama sekali. Menurut Abu Bakar Al-Syibli,[25] seseorang tidak dianggap zuhud jika hal itu terjadi lantaran ia memang tidak mempunyai harta. Zuhud adalah bahwa hati tidak tersibukkan oleh sesuatu apapun kecuali Tuhan (meski di sana ada banyak kekayaan). Semuanya tidak berarti di hatinya dan tidak memberi pengaruh dalam hubungannya dengan Tuhan.

Keempat, faqir, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan dari kehidupan masa kini dan masa yang akan datang, dan tidak menghendaki sesuatu apapun kecuali Tuhan swt, sehingga ia tidak terikat dengan apa pun dan hati tidak menginginkan sesuatupun. Dengan demikian, jika pada tingkat wara' seseorang berusaha meninggalkan perkara subhat, pada tingkat zuhud mulai meninggalkan segala keinginan yang bersfat duniawi, maka pada tingkat ini sudah pada puncaknya, mengkosongkan hati dari seluruh ikatan kecuali pada Tuhan. Tingkat faqir merupakan realisasi dari upaya pensucian hati secara keseluruhan dari segala yang selain Tuhan (*tathhîr al-qalbi bi al-kulliyah `anmâ siwâ Allâh*).

Kelima, sabar, yakni menerima segala cobaan atau bencana dengan rela, tanpa menunjukkan rasa kesal atau marah. Menurut Al-Junaidi Al-Baghdadi (830-910 M), sabar berarti rela menanggung beban, kesulitan, kesempitan, dan sejenisnya semata-mata demi untuk mendapat rida Allah Swt. hingga saat-saat sulit tersebut berlalu. Keenam, tawakal, percaya atas segala apa yang ditentukan Tuhan. Tahap awal dari tawakal adalah menyerahkan diri pada Tuhan laksana mayat di hadapan orang yang memandikan. Namun, menurut Qusyairi (986–1072 M),[26] hal ini

---

24 Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, hlm. 91–93.

25 Abu Bakar Al-Kalabadzi, *Al-Ta`âruf li Mazhab Ahli al-Tashawuf* (Mesir: t.p., 1969), hlm. 112; Abd Hakim Hasan, *Al-Tashawuf fî al-Syi`r al-Arabi* (Mesir: t.p., 1954), hlm. 24.

26 Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, hlm. 163.

bukan berarti fatalisme (jabariyah), karena tawakal adalah kondisi dalam hati dan itu tidak menghalangi seseorang untuk bekerja mencari nafkah demi kelangsungan hidupnya. Begitu pula sebaliknya, apa yang dikerjakan tidak menafikan tawakal dalam hatinya sehingga jika mengalami kesulitan ia akan menyadari bahwa itu berarti taqdir-Nya dan jika berhasil berarti atas kemudahan-Nya.

Tujuh, rida, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan sukacita terhadap segala apa yang diberikan dan ditentukan Tuhan kepadanya. Menurut Abu Nasr Al-Sarraj (w. 988 M), rida adalah tahap terakhir dari seluruh rangkaian maqamat.

Setelah mencapai tingkat tertentu dalam spiritual, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif atau *noetic* yang diistilahkan dengan *kasyaf* sehingga dia akan dapat mencapai *musyâhadah* dan akhirnya *ittih̲âd*. Menurut Al-Qusyairi, *kasyf* adalah kesadaran hati akan sifat-sifat kebenaran, *musyâhadah* adalah penyaksian hati atas realitas kebenaran, sedang *ittih̲âd* adalah penyatuan hati (diri) dengan realitas kebenaran itu sendiri.[27]

Dalam kajian filsafat Mehdi H. Yazdi, persoalan tersebut dapat digambarkan sebagai berikut. Ketika seseorang mencapai tingkatan spiritual tertentu, dia akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak (*kasyf*) sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyâhadah*) sebagai objek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, karena bukan objek eksternal, keduanya bukan sesuatu yang berbeda melainkan merupakan eksistensi yang sama sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitu pula sebaliknya (*ittih̲âd*).[28] Oleh karena itu, dalam perspektif epistemologis, pengetahuan irfani ini tidak diperoleh melalui representasi data-dderaindra apa pun, bahkan objek eksternal sama sekali tidak berfungsi dalam pembentukan gagasan umum pengetahuan ini. Pengetahuan ini justru terbentuk melalui unifikasi eksistensial yang oleh Mehdi Heiri Yazdi disebut sebagai ilmu huduri atau pengetahuan swaobjek (*self-object-knowledge*), atau jika dalam teori permainan bahasa (*language game*) Wittgenstein (1889–1951 M), pengetahuan irfani ini tidak lain adalah bahasa 'wujud' itu sendiri.[29]

---

27 Al-Qusyairi, *al-Risâlah*, hlm. 75.

28 Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 51–53.

29 Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*... hlm. 73–74; Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Terj. Anscombe (New York, 1968), hlm. 247.

D. Metode Pengungkapan

Ketika seseorang telah mencapai tingkatan spiritual tertentu, ia akan mengalami kesadaran diri (*kasyf*) sedemikian rupa sehingga mampu melihat dan memahami realitas diri danthakikat yang ada sedemikian jelas dan gamblang. Ini adalah puncak kesadaran dan limpahan pengetahuan yang didapat dari proses panjang epistemologi irfan. Namun, karena pengetahuan irfani bukan masuk tatanan konsepsi dan representasi melainkan terkait dengan kesatuan simpleks kehadiran Tuhan dalam diri dan kehadiran diri dalam Tuhan, maka tidak semua pengalaman dan pengetahuan yang begitu jelas gamblang tersebut dapat diungkapkan. Karena itu, beberapa pengkaji masalah irfan membagi pengetahuan ini dalam dua tingkatan,[30] yaitu pengetahuan tak terkatakan dan pengetahuan yang terkatakan. Pengetahuan yang terkatakan terbagi dalam tiga bagian, yaitu:

1. Pengetahuan irfan yang disampaikan oleh pelaku sendiri,
2. Pengetahuan irfan yang disampaikan oleh orang ketiga tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman dan pengetahuan irfan orang Islam yang lain), dan
3. Pengetahuan irfan yang disampaikan orang ketiga tapi dari tradisi yang berbeda (orang Islam menyampaikan pengalaman dan pengetahuan irfan tokoh non-Muslim atau sebaliknya).

Persoalannya, bagaimana pengalaman dan pengetahuan irfan yang bersifat spiritual tersebut dapat diungkapkan? Menurut Abid Al-Jabiri, pengalaman dan pengetahuan spiritual tersebut disampaikan lewat dua cara. Pertama, diungkapkan dengan cara apa yang disebut sebagai *i`tibâr* atau qiyâs irfân, yakni analogi pengetahuan spiritual dengan pengetahuan lahir atau analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasyf* kepada makna lahir yang ada dalam teks.[31] Sebagai contoh, qiyas yang dilakukan kaum Syiah yang menyakini keunggulan keluarga Imam Ali ibn Abi Thalib r.a. (570–661 M) atas Q.S. Al-Rahmân 19–22, *Dia membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu; di antara keduanya ada batas yang tidak terlampaui dan dari keduanya keluar mutiara dan marjan*. Dalam hal ini, Ali ibn Thalib (570–661 M) dan Fatimah (605–632 M) dinisbatkan pada dua lautan, Muhammad Saw. (571–632 M) dinisbatkan pada batas (barzah),

[30] Mehdi Heiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*... hlm. 245–268; William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1936), hlm. 271–272; Steven K. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (London: Sheldon Press, 1998), hlm. 23.

[31] Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 295–6.

sedangkan Hasan (625–669 M) & Husein (626–680 M) dinisbatkan pada mutiara dan marjan.[32]

Barzah=Muhammad, Dua lautan=Ali/Fatimah
Dua lautAli/Fatimah Mutiara & MarjanHasan/Husein

Contoh lain adalah qiyas yang dilakukan Al-Qusyairi (986–1072 M) atas ayat yang sama. Menurutnya,[33] dalam hati ini ada dua lautan, yakni *khauf* (takut) dan *rajâ'* (harapan), dan dari sana keluar mutiara dan marjan, yakni *a<u>h</u>wâl al-shûfiyah* dan *lathâif al-mutawâliyah*. Di antara keduanya ada batas yang tak terlampaui, yakni pengawasan Tuhan atas ini dan itu. Artinya, pengalaman dan pengetahuan irfan tentang *khauf* dan *raja'* dinisbatkan pada kata *ba<u>h</u>rain* (dua lautan), sedangkan *a<u>h</u>wâl* dan *lathâif* dinisbatkan pada mutiara dan marjan.

Khauf/Raja' via Dua lautan
Ahwâl/LathâifMutiara/Marjan

Berdasarkan atas proses *qiyâs irfân* yang demikian, maka ia berarti tidak sama dengan *qiyâs bayâni* atau silogisme. *Qiyâs irfân* berusaha menyesuaikan pengalaman atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks sehingga yang terjadi adalah *qiyâs al-ghâ`ib `alâ al-syâhid,* bukan *qiyâs al-far' alâ al-ashl* sebagaimana yang dilakukan dalam fiqh. Dengan kata lain, lahir teks dijadikan *furû'* (cabang) sedangkan pengalaman atau pengetahuan spiritual yang dihasilkan dalam *kasyf* sebagai *ashl* (pokok). Karena itu, *qiyâs irfân* atau *i`tibâr* tidak memerlukan persyaratan *illat* atau pertalian antara lafal dan makna (*qarînah lafzhiyah `an ma`nawiyah*) sebagaimana yang ada dalam *qiyâs bayân*, tetapi hanya berpedoman pada *isyarat* (petunjuk batin).[34]

Metode analogi seperti di atas, menurut Al-Jabiri,[35] sesungguhnya juga dikenal dalam pemikiran di Barat, yakni dalam aliran filsafat esoterik, yang disebut analogi intuitif. Namun, dalam analogi filsafat esoterik, perbandingan

[32] *Ibid.*, hlm. 306.
[33] Al-Qusyairi, *Lathâif al-Isyârât*, III, ed Ibrahim Basyuni (Kairo: al-Haiah al-Misriah, 1981), hlm. 507.
[34] Al-Jabiri, *Bunyah*… hlm. 274.
[35] *Ibid.*, hlm. 376. Di samping analogi intuitif, Al-Jabiri juga menyebutkan analogi perhitungan dan analogi kesamaan atau analogi mantiq. Analogi perhitungan adalah perbandingan secara matematik, seperti 2/4, 3/6, 4/8, dan seterusnya yang masing-masing sama-sama bernilai ½. Analogi mantiq adalah perbandingan yang biasanya digunakan untuk menarik sebuah kesimpulanm deduksi atau induksi.

bukan dilakukan atas dasar kesamaan tetapi karena adanya keterpengaruhan. Bagi Al-Jabiri, dengan tidak adanya kesetaraan atau kesamaan di antara dua hal yang dianalogikan berarti analogi (qiyas) yang dilakukan di Barat tersebut telah jatuh.[36] Karena itu, menggunakan metode analogi Barat seperti itu untuk menganalisis pengetahuan irfan Islam, seperti yang dilakukan Jabiri sendiri dan beberapa tokoh lain, sesungguhnya juga patut dipertanyakan. Kesimpulan mereka biasanya adalah bahwa pengetahuan irfan yang dibangun di atas dasar qiyas bukan sesuatu yang luar biasa melainkan hanya kreativitas akal yang didasarkan atas imajinasi. Lebih lanjut, irfan akhirnya hanya dinilai sebagai filsafatisasi mitos-mitos yang tidak memberikan kontribusi apapun terhadap pembangunan masyarakat.[37] Padahal, irfani Islam sama sekali berbeda dengan mistik di Barat, meski di beberapa bagian ada kesamaan. Pengetahuan irfan lebih berkaitan dengan kebersihan jiwa, rasa, dan kayakinan hati, sementara mistik Barat kurang berkaitan dengan semua itu dan lebih positivistik. Karena itu, menggunakan alat ukur mistik Barat untuk menganalisis irfan Islam, sesungguhnya, tidak berbeda dengan mengukur rasa kepedasan cabe dengan melihat warna kulitnya. Tidak akan menakekathakikat yang sebenarnya.

Kedua, pengetahuan irfan diungkapkan lewat simbol-simbol. Metode pengungkapan pengetahuan irfan lewat simbol-simbol ini seperti yang dilakukan oleh Suhrawardi dengan simbol hierarki cahaya atas hierarki realitas, atau oleh Ibn Arabi yang menggabarkan hubungan antara realitas yang ada dengan sebuah wujud yang berbentuk seperti kipas terbentang yang berdiri di atas sebuah karpet.[38] Menurut Taftazani, metode kedua ini banyak dilakukan oleh tokoh-tokoh dari kalangan sufi falsafi, dan mereka menurut Taftazani mempunyai kelebihan dalam hal ini, yaitu kemampuan menjelaskan pengalaman spiritualnya lewat simbol-simbol sehingga menjadi sangat multi-interpretasi.[39]

Mengikuti Al-Ghazali, pengungkapan pengetahuan irfan lewat simbol-simbol ini dilakukan berdasarkan atas dua alasan: (1) adanya kesulitan untuk mengungkapkan dan menjelaskan pengalaman-pengalaman spiritual yang belum tentu ada padanannya dalam realitas empirik, kepada orang lain yang belum pernah mengalaminya. Menurut Al-Ghazali, pengalaman spiritual dalam sufisme ini begitu mendalam dan rumit sehingga setiap kata-kata yang

[36] *Ibid.*, hlm. 377.
[37] *Ibid.*, hlm. 378.
[38] Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam Ibn Sina Suhrawardi Ibn Arabi*, Terj. A Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 88; Afifi, *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, Terj. Nandi Rahman (Jakarta: GMP, 1989), hlm. 160.
[39] Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*... hlm. 193.

berusaha menjelaskan pasti akan salah atau tidak tepat;[40] (2) pengetahuan irfan sesungguhnya adalah pengetahuan yang sangat spesial, terbatas, dan tertutup. Pengetahuan ini tidak boleh disampaikan kepada khalayak ramai sebagaimana ilmu-ilmu muamalah dan syariat, tetapi hanya kalangan terbatas yang benar-benar mengenal Tuhan dan telah disingkapkan rahasia-rahasia spiritual.[41]

Ketiga, pengetahuan irfan diungkapkan lewat apa yang disebut dengan *syathahât*. Namun, berbeda dengan qiyâs irfân yang dijelaskan secara sadar dan dikaitkan dengan teks, *syathahât* sama sekali tidak mengikuti aturan-aturan tersebut. *Syathahât* lebih merupakan ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdân*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan "Subhâna anâ" (Mahasuci aku) dari Abu Yazid Bustami, atau "Ana al-Haqq" (Akulah Tuhan) dari Al-Hallaj (858-913 M).[42] Ungkapan-ungkapan seperti itu keluar saat seseorang mengalami suatu pengalaman intuitif yang sangat mendalam sehingga sering tidak sesuai dengan kaidah teologis maupun epistemologis tertentu; sehingga, karena itu pula, ia sering dihujat dan dinilai menyimpang dari ajaran Islam yang baku. Meski demikian, secara umum, *syathahât* sebenarnya diterima di kalangan irfan dan sufis, meskipun di kalangan irfan atau sufi sunni yang biasanya membatasi diri pada aturan syariat memberikan aturan tertentu. Antara lain, bahwa *syathahât* tersebut harus ditakwilkan, yakni ungkapannya harus terlebih dahulu dikembalikan pada makna lahir teks sehingga syathahat tidak boleh diungkapkan secara liar dan berseberangan dengan ketentuan syariat yang ada. [43]

Persoalannyana hakekathakikat qiyâs irfân, takwil atau *syathahât* irfan di atas, sebab apa yang diungkapkan para tokoh irfan tersebut ternyata tidak sama, meski mereka sama-sama mengklaim telah mengalami atau mendapat pengetahuan langsung dari realitas mutlak. Mengikutiiri, hakekathakikat takwil dan syathah tidak terletak pada makna umumnya atau universalitasnya tetapi justru pada makna temporal atau subjektivitasnya. Sebab, takwil atau *syathah* tidak lain adalah pemaknaan atau pemahaman atas realitas yang ditangkap saat *kasyf*, dan itu pasti berbeda diantara masing-masing orang, sesuai dengan kualitas jiwa dan pengalaman sosial budaya yang menyertainya.[44]

---

40 Al-Ghazali, *Skeptisme Al-Ghazali*, Terj. & pengantar A Khudori Soleh (Malang: UIN Press, 2009), hlm. 92.
41 Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, I (Kairo: Bab al-Halabi, 1334 H), hlm. 4.
42 *Ibid.*, hlm. 288.
43 *Ibid.*, hlm. 290.
44 *Ibid.*, hlm. 281.

E. Lahir & Batin, Nubuwah & Walayah

Sesuai dengan kajian utama pengetahuan irfan yang bersifat spiritual, maka isu sentral irfan adalah masalah lahir & batin, bukan sebagai konsep yang berlawanan melainkan sebagai pasangan. Menurut Harits Al-Muhasibi (781–857 M), Al-Ghazali (1058–1111 M), Ibn Arabi (1165–1240 M), juga para tokoh irfan yang lain, teks keagamaan (Al-Quran dan hadis) tidak hanya mengandung makna yang tersurat (lahir) tetapi juga makna yang tersirat (batin). Aspek zahir teks adalah bacaannya (*tilâwah*), sedangkan aspek batinnya adalah takwilnya.[45] Jika dianalogikan dengan bayani, konsep lahir-batin ini adalah sama dengan konsep lafal-makna. Bedanya, dalam epistemologi bayani, seseorang berangkat dari lafal menuju makna, sedangkan dalam irfani seseorang justru berangkat dari makna menuju lafal, dari batin menuju lahir, atau dalam bahasa Al-Ghazali,[46] makna sebagai *ashl*, sedangkan lafal mengikuti makna (sebagai *furû`*).

Konsep makna lahir-batin tersebut didasarkan, pertama, pada Al-Quran, Q.S. Luqmân 20, Al-An`âm 120, dan khususnya Al-H̲adîd 3, yang sekaligus digunakan sebagai dasar pijakan metafisisnya. Kedua, hadis Rasul, "Tidak ada satu ayat pun dalam Al-Quran kecuali di sana mengandung aspek lahir dan batin, dan setiap huruf mempunyai *h̲ad* (batas) dan *mathla`* (tempat terbit).[47] Ketiga, pernyataan Imam Ali ibn Abi Thalib. Menurut Ali r.a., Al-Quran mengandung empat dimensi, yaitu lahir, batin, *h̲ad,* dan *mathla`*. Aspek lahir Al-Quran adalah tilawah, aspek batinnya adalah pemahaman, aspek *h̲ad*-nya ketentuan halal dan haram, dan *mathla`*-nya adalah apa yang dikehendaki Tuhan atas hamba-Nya.[48]

Selanjutnya, sejalan dengan konsep lahir dan batin tersebut, muncul juga apa yang diistilahkan dengan konsep nubuwah dan walayah. Nubuwah adalah padanan dari konsep lahir sedangkan walayah pasangan dari batin. Keduanya berkaitan dengan otoritas religius yang diberikan Tuhan atas diri seseorang. Bedanya, kenabian ditandai dengan wahyu dan mukjizat serta diperoleh dengan tanpa usaha, sedangkan kewalian ditandai dengan karamah serta irfan dan

---

[45] Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 275; Al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr* (ed.) Afifi (Kairo: Dar al-Qaumiyah, 1964), hlm. 73; Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II (Kairo: Bulaq, 1867), hlm. 2.

[46] Al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, hlm. 65.

[47] Ibn Arabi, *Tafsîr Ibn Arabi*, II, hlm. 2. Berdasarkan hadis ini, Ibn Arabi menyatakan bahwa lahir Al-Quran adalah tafsir, aspek batinnya adalah takwil, *had*-nya adalah batas kemampuan pemahaman dan *mathla`*-nya adalah puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan. Namun, Al-Jabiri menyangsikan kesahihan hadis dan tafsir ini, karena di bagian lain, Ibn Arabi menyatakan bahwa ia memperoleh hadis tersebut lewat *kasyf*, secara langsung dari Rasul, tidak mengikuti rantai periwayatan sebagaimana dalam ilmu hadis. Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 276.

[48] Abu Abdullah Al-Sulami, "Haqâiq al-Tafsîr" dalam Ali Zighur (ed.), *al-Tafsîr al-Shûfi li al-Qur`an* (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), hlm. 3.

diperoleh lewat usaha (*iktisâb*). Ibn Arabi (1165–1240 M) menyebut kedua konsep tersebut dengan konsep 'kenabian umum' dan 'kenabian khusus'. Kenabian umum adalah kewalian yang berhubungan dengan ilham, makrifat, atau irfan, sedangkan kenabian khusus adalah nabi yang dibekali syariat dan ketentuan hukum-hukum formal.[49] Kedua posisi tersebut mempunyai derajat yang berbeda. Kenabian lebih tinggi dibanding kewalian; puncak kewalian adalah awal dari kenabian. Pengalaman *mukâsyafat* (kasyf) yang bisa dialami pada permulaan kenabian adalah puncak perjalanan spiritual kewalian.[50]

Sementara itu, dalam pemikiran mazhab Syiah, walayah dikaitkan dengan konsep *imamah* yang punya otoritas religius dan politik. Bagi kaum Syiah, karena risalah yang diberikan kepada para Rasul telah selesai dengan wafatnya Muhammad Saw., maka para imamlah yang bertugas menjaga dan meneruskan misi syariat dengan menerima ilham yang tidak lain adkekathakikat risalah kenabian. Karena itu, keberadaan imamah adalah sesuatu yang mutlak karena mereka adalah *nubuwah al-bâthiniyah, nubuwah al-haqîqah* yang menjadi salah satu rukun agama. Karena itu pula, menurut Imam Ja`far Al-Shadiq (702-757 M), kedudukan para imam Syiah adalah sama dengan kedudukan para nabi *ghair al-mursalîn* (nabi yang tidak dibekali syariat tersendiri).[51]

F. Penutup

Validitas pengetahuan biasanya diuji berdasarkan salah satu dari tiga uji kebenaran. Pertama, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut.[52] Kedua, konsistensi atau keherensi, yaitu sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang menurut logika koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan.

[49] Ibn Arabi, *Futûhât al-Makiyah*, III (Beirut: Dar Shadir, t.th), hlm. 101.

[50] *Ibid.*, II, hlm. 24.

[51] Jabiri, *Bunyah*... hlm. 320. Tentang kategori-kategori dalam filsafat kenabian, lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (New York: Colombia University Press, 1993), hlm. 52; Muthahhari, *Falsafah Kenabian* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1991).

[52] Harold H Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, Terj. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 237.

Bentuk paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar.[53] Ketiga, pragmatik, yaitu sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*), atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Charles S. Pierce (1839–1914 M) menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran pengetahuan adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau pengetahuan dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.[54]

Pengetahuan irfan tidak didasarkan atas objek eksternal atau runtutan logis, tetapi dari diri sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kasyf*. Oleh karena itu, ia tidak dapat diuji berdasarkan validitas korenspodensi maupun koherensi. Lebih jauh, objeknya tidak lain hanya bersifat imaterial dan esensial, tetapi sekaligus juga bersifat swaobjektif (*self-object-knowledge*) sehingga apa yang disebut sebagai objektivitas objek tidak lain bersifat analitis dan terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri. Namun, di sisi lain, dari sifatnya yang *neotic* dan objektif daekathakikatnya, seperti dikatakan Mehdi H. Yazdi (1923–1999 M), pengetahuan irfan sesungguhnya juga dapat dikategorikan dalam kelompok korespondesi, meski tidak memiliki objek transitif yang aksiden sehingga tidak ada alasan untuk melakukan semacam transubjektivitas, apalagi mengingkari pengertian objektivitas pengetahuan irfan semata karena tidak memiliki objek luar.

Metode yang dilakukan untuk menggapai pengetahuan adalah lewat tahapan-tahapan laku spiritual (*riyâdhah*), yang dimulai dari taubat sebagai pensucian diri sampai tawakal, rida, dan seterusnya. Pada puncaknya, yang bersangkutan akan memperoleh kesadaran diri dan kesadaran akan hal gaib lewat *noetic* atau pencerahan atau emanasi. Proses pencerahan dan emanasi inilah yang menuntun *sâlik* untuk menemui dan mampu menjelaskan rahasia-rahasia realitas sehingga tidak tepat jika dikatakan bahwa pengetahuan irfan adalah hasil abstraksi atau kontemplasi. Abstraksi dan kontemplasi belaka tidak mampu membawa pada persoalan-persoalan tersebut.

---

[53] *Ibid.*, hlm. 239.

[54] *Ibid.*, hlm. 241.

III

EPISTEMOLOGI BURHANI

Pengetahuan Berdasarkan Prinsip Logika

Berbeda dengan epistemologi *bayani* yang mendasarkan diri pada teks dan *irfani* yang mendasarkan diri pada intuisi atau pengalaman spiritual, burhani menyandarkan diri pada kekuatan rasio atau akal, yang dilakukan lewat dalil-dalil logika. Prinsip-prinsip logis inilah yang menjadi acuan sehingga dalil-dalil agama sekalipun hanya dapat diterima sepanjang sesuai dengan prinsip ini.[1]

A. Perjalanan Burhani

Al-Burhani (*demonstratif*), secara sederhana, bisa diartikan sebagai suatu aktivitas berpikir untuk menetapkan kebenaran proposisi (*qadhiyah*) melalui pendekatan deduktif (*al-istintâj*) dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik (*badhihi*).[2]

Menurut Al-Jabiri,[3] prinsip-prinsip logis yang digunakan dalam burhani pertama kali dibangun oleh Aristoteles yang dikenal dengan istilah metode analitik (*ta<u>h</u>lili*), yaitu suatu sistem berpikir (pengambilan keputusan) yang didasarkan atas proposisi tertentu, proposisi *<u>h</u>amliyah* (*categorical proposition*), atau proposisi *syarthiyah* (*hypothetical proposition*) dengan mengambil 10 kategori

---

1 Al-Jabiri, *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu`ashir* (Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyah, 1989), hlm. 59.
2 Al-Jabiri, *Bunyat al-`Aql al-`Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafah al-Arabi, 1991), hlm. 383.
3 *Ibid*, hlm. 384-5.

sebagai objek kajiannya: kuantitas, kualitas, ruang, waktu, dan seterusnya.[4] Dalam operasionalnya, metode berpikir analitik atau silogisme ini terbagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme kategoris adalah bentuk silogisme yang premis-premisnya didasarkan atas data-data tak terbantah, mutlak, dan tidak tergantung pada suatu syarat tertentu; sedangkan silogisme hipotesis adalah bentuk silogisme yang premis-premisnya tidak merupakan penyataan mutlak melainkan tergantung pada sesuatu syarat.[5]

Dalam sejarah perkembangan selanjutnya, sistem pemikiran Aristoteles ini pecah menjadi dua aliran, yaitu Iskandariyah dan Athenian. Mazhab Iskandariyah adalah aliran yang tetap konsisten dan berusaha menjaga filsafat Aristoteles secara bersih dan murni, tidak bercampur dengan pemikiran yang lain. Mazhab Athenian (Helenisme) adalah aliran yang mencoba menggabungkan antara pemikiran Aristoteles dengan pemikiran lainnya, khususnya Plato (427–347 SM), dan banyak mengajarkan filsafat neo-platonis yang dibangun oleh Plotinus (205–270 M).[6]

Selanjutnya, metode berpikir analitik Aristoteles (384–322 SM) masuk ke dalam pemikiran Islam lewat program terjemahan buku-buku filsafat yang gencar dilakukan pada masa kekuasaan Bani Abbas (750–1258 M), yaitu masa khalifah Al-Makmun (811–833 M); suatu program yang oleh Al-Jabiri (1936–2010 M) dianggap sebagai tonggak penting sejarah pertemuan pemikiran epistemologi burhani Yunani dengan epistemologi bayani Arab.[7] Menurut Hasymi, program penerjemahan ini begitu besar dan serius sehingga sampai dibentuk sebuah tim khusus yang bertugas melawat ke negeri-negeri sekitar untuk mencari buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan.[8] Motivasinya, selain pengembangan keilmuan dan akademik, adalah lebih untuk dapat membantu memberikan jawaban secara logis-filosofis atas munculnya persoalan dan pemikiran-pemikiran keagamaan baru yang sangat beragam yang tidak dikenal sebelumnya, yang datang dari Iran, India, Persia, atau daerah lain dari pinggiran Islam, seperti Mazdiah, Manikian, materialisme, atau bahkan dari pusat Islam sendiri sebagai akibat dari pencarian bebas yang berubah bentuk

4 Abd Al-Mun`imAl-Hanafi, *Al-Mu`jam al-Falsafî* (Kairo: Dar al-Syarqiyyah, 1990), hlm. 258-9.

5 Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar* (Bandung: Remaja Karya, 1989), hlm. 154.

6 Muhsin Mahdi, 'Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam', dalam Jurnal *Al-Hikmah*, edisi 4 (Bandung: Februari, 1992), hlm. 63–64.

7 Al-Jabiri, *Takwîn al-`Aql al-`Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), hlm. 195.

8 Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 227.

menjadi pemikiran bebas seperti penolakan terhadap wahyu dan lainnya yang dikategorikan dalam istilah 'zindiq'.[9]

Sarjana Islam pertama yang mengenalkan dan menggunakan metode burhani adalah Al-Kindi (806–875 M). Dalam buku 'Filsafat Pertama' (*al-Falsafat al-Ûlâ*), yang dipersembahkan untuk khalifah Al-Mu`tashim (833–842 M), Al-Kindi menulis tentang berbagai objek kajian dan kedudukan filsafat. Namun, karena masih minimnya referensi filsafat dalam edisi bahasa Arab di samping masalah social akademik antara filsafat dan ilmu keagamaan, metode analitika (*burhâni*) yang diperkenalkan Al-Kindi menjadi tidak begitu bergema.[10] Meski demikian, menurut Muhsin Mahdi (1926–2007 M), Al-Kindi telah berjasa memperkenalkan dan mewariskan persoalan-persoalan filsafat yang terus hidup sampai sekarang: (1) penciptaan semesta, bagaimana prosesnya, (2) keabadian jiwa, bagaimana pembuktiannya, (3) pengetahuan Tuhan tentang yang partikular, bagaimana penjelasannya.[11]

Metode rasional atau burhani kemudian semakin berkembang dan menjadi salah satu sistem pemikiran Arab Islam. Al-Razi (865-925 M), tokoh yang dikenal sebagai seorang rasionalis Islam bahkan telah menempatkan metode rasional ini sebagai dasar penalaran, bahkan satu-satunya pertimbangan kebenaran yang dapat diterima, sekaligus menilainya sebagai substansi manusia. Karena itu, dia menyatakan bahwa semua pengetahuan pada prinsipnya dapat diperoleh manusia selama ia menjadi manusia dan akallah yang menjadi hakikat kemanusiaan. Pada konteks tersebut, akal adalah satu-satunya sarana untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia fisik dan tentang konsep baik dan buruk; setiap sumber pengetahuan lain yang bukan akal hanya omong kosong, dugaan belaka, dan kebohongan.[12]

Posisi burhani tersebut dikuatkan oleh Al-Farabi (870-950 M).[13] Filosof yang digelari sebagai "Guru Kedua" (*al-mu'allim al-tsânî*) setelah Aristoteles (384–322 SM) sebagai "Guru Pertama" (*al-mu'allim al-awwâl*) karena jasa dan pengaruhnya yang besar dalam filsafat Islam setelah Aristoteles, menempatkan burhani sebagai metode paling baik dan unggul, sehingga ilmu-ilmu filsafat yang memakai metode burhani dinilai lebih tinggi kedudukannya dibanding

---

9 Louis Gardet dan Anawati, *Falsafat al-Fikr al-Dînî, I* (Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malayin, 1967), hlm. 75–76

10 Muhsin Mahdi, *Al-Farabi*, hlm. 60.

11 *Ibid.*, hlm. 58.

12 *Ibid.*, hlm. 59; MM. Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 37–38.

13 Ali Sami Al-Nashir, *Manâhij al-Baẖts ind Mufakkiri al-Islâm* (Bairut: Dar al-Fikr, 1967).

ilmu-ilmu agama: *ilm al-kalâm* (teologi) dan *fiqh* (yurisprudensi), yang tidak mempergunakan metode burhani.[14]

Pada fase-fase berikutnya, prinsip metode burhani telah digunakan tidak hanya oleh kaum filosof, tetapi juga oleh para fuqaha seperti Al-Jahizh (781–868 M) dan Al-Syathibi (1336–1388 M), juga kalangan sufi falsafi seperti Suhrawardi (1153–1191 M) dan Ibn Arabi (1165–1240 M), bahkan juga digunakan oleh tokoh-tokoh yang menolak filsafat seperti Al-Ghazali (1058–1111 M) untuk melandingkan gagasan-gagasannya.

B. Bahasa dan Logika

Salah satu persoalan yang dikaji dan muncul dalam burhani adalah masalah bahasa dan logika. Masalah ini muncul ketika terjadi perdebatan tentang kata dan makna antara Abu Said Al-Syirafi (893-979 M) dan Abu Bisyr Matta (870–940 M).[15] Menurut Al-Syirafi, kata muncul lebih dahulu daripada makna, dan setiap bahasa lebih merupakan cerminan dari budaya masyarakat masing-masing.[16] Sebaliknya, menurut Abu Bisyr Matta, makna ada lebih dahulu dibanding kata, begitu pula logika muncul lebih dahulu daripada bahasa. Makna dan logika inilah yang menentukan kata dan bahasa, bukan sebaliknya.[17] Perbedaan perspektif dalam diskusi tersebut sesungguhnya juga menunjukkan perbedaan tradisi atau budaya masing-masing. Dalam tradisi Arab yang bayani, apa yang disebut sebagai pemikiran (*aql*) lebih diarahkan pada tindakan dan penjelasan tentang bagaimana sesuatu itu mesti dilakukan; sementara dalam tradisi burhani, pemikiran berkaitan dengan upaya mencari sebab dari sesuatu, mencari sesuatu yang belum ada atau mencari alasan mengapa sesuatu itu mesti dilakukan.

Berdasarkan hal tersebut, makna atau logika berarti lebih dahulu dan lebih fundamental dibanding bahasa, dan wilayah kerja logika berada dalam pemikiran bukan pada kata-kata atau bahasa.[18] Bila dalam pikiran seseorang telah terbentuk konsep-konsep kebenaran, maka secara simultan akan muncul kebenaran-kebenaran baru yang sebelumnya tidak dikenal. Artinya, yang menggiring seseorang untuk mengetahui sesuatu yang tidak diketahui adalah konsep yang

---

14 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 107.

15 Al-Jabiri, *Bunyah*... hlm. 418; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. HM. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), hlm. 12–13.

16 Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 421.

17 Al-Jabiri, *Takwîn*, hlm. 29–30.

18 Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 435.

tersusun dalam pikiran, bukan lafal-lafal atau kata yang tersusun dalam lisan. Seandainya kata-kata itu sendiri dapat disusun dalam pikiran sedemikian rupa sehingga dapat melahirkan sesuatu yang lain, maka yang lahir pasti lafal-lafal baru yang lain.

Dengan konsep seperti itu sekaligus menunjukkan bahwa sumber pengetahuan burhani adalah rasio, bukan teks atau intuisi. Rasio inilah yang dengan dalil-dalil logika memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi-informasi yang masuk lewat indra yang dikenal dengan istilah *tasawur* dan *tashdîq*. *Tasawur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indra, sedangkan *tashdîq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut.[19]

C. Silogisme Burhani

Sistem utama penalaran burhani adalah silogisme, tetapi tidak setiap silogisme menunjukkan burhani. Dalam bahasa Arab,[20] silogisme diterjemahkan dengan *qiyâs*, atau *al-qiyâs al-jam`i* yang mengacu pada makna asal "mengumpulkan". Secara istilah, silogisme adalah suatu bentuk argumen di mana dua proposisi yang disebut premis, dirujukkan bersama sedemikian rupa, sehingga sebuah keputusan (konklusi) pasti menyertai.

Selanjutnya, sebelum melakukan silogisme ada tiga tahapan yang harus dilalui, yaitu tahap pengertian (*ma`qûlât*), (2) tahap pernyataan (*ibarât*), dan (3) tahap penalaran (*ta<u>h</u>lîlât*). Tahap pengertian adalah proses abstraksi atas objek-objek eksternal yang masuk ke dalam pikiran, dengan merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles (384–322 SM). Tahap pernyataan adalah proses pembentukan proposisi (*qadhiyah*) atas pengertian-pengertian yang ada. Dalam proposisi ini harus memuat unsur subjek (*maudhû`*) dan predikat (*ma<u>h</u>mûl*) serta adanya relasi di antara keduanya, dan dari sana hanya lahir satu pengertian serta kebenaran. Untuk mendapatkan satu pengertian yang tidak diragukan, sebuah proposisi harus mempertimbangkan lima criteria (*alfâzh al-khamsah*), yakni spesies (*nau`*), genus (*jins*), diferensia (*fashl*), propium (*khas*), dan aksidentia (*aradh*). Tahap penalaran proses pengambilan kesimpulan berdasarkan atas hubungan di antara premis-premis yang ada, dan di sinilah

[19] Ibn Rusyd, *Kaitan Filsafat dengan Syariat*, hlm. 56.

[20] Al-Jabiri, *Bunyat*... hlm. 385 dan seterusnya. Di sini dijelaskan sejarah panjang silogisme demonstratif, mulai dari Aristoteles (384–322 SM) sampai Al-Farabi (870–0950 M), dan hubungan burhani dengan persoalan bahasa.

terjadi silogisme. Menurut Al-Jabiri, mengikuti Aristoteles, penarikan kesimpulan dengan silogisme ini harus memenuhi beberapa syarat, yaitu (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang diambil harus bersifat pasti dan benar sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.[21]

Karena itu, premis-premis burhani harus merupakan premis-premis yang benar, primer, dan diperlukan. Premis yang benar adalah premis yang memberi keyakinan, menyakinkan. Al-Farabi membagi materi premis-premis silogisme dalam empat bentuk, yaitu (1) pengetahuan primer, (2) pengetahuan indra (*mahsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*), dan (4) opini-opini yang diterima (*maqbûlât*).[22] Pembagian Al-Farabi tentang premis-premis ini, khususnya tiga yang terakhir, mengingatkan kita pada konsep postulat-postulat yang disampaikan Immanuel Kant (1724–1804 M). Menurut Kant, postulat adalah praandaian-praandaian dasar yang sifatnya tidak dapat dibuktikan tapi mutlak diperlukan dan praktis. Ada tiga postulat dalam pemikiran Kant: eksistensi Tuhan, immortalitas (keabadian jiwa), dan kehendak bebas.[23]

Keempat macam premis Al-Farabi tersebut tidak sama tingkat validitas atau kepercayaannya: ada yang mencapai tingkat menyakinkan, mendekati keyakinan dan percaya begitu saja, sehingga memunculkan hierarki tingkat hasil silogisme. Suatu premis bisa dianggap menyakinkan bila memenuhi tiga syarat, yaitu (1) kepercayaan bahwa sesuatu (premis) itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin merupakan sesuatu yang lain, (3) kepercayaan bahwa kepercayaan kedua tidak mungkin sebaliknya. Premis dianggap mendekati keyakinan jika hanya mengacu kepada dua kriteria pertama, sedangkan yang dipercaya belaka mempersyaratkan kriteria pertama di antara tiga kriteria yang diberikan.[24]

Proposisi pengetahuan primer menduduki peringkat pertama dan teratas dalam hierarki materi silogisme Al-Farabi, karena ia dinilai memenuhi tiga kriteria premis yang menyakinkan, yaitu bahwa selain secara *at in self* benar adanya, ia juga telah teruji secara rasional. Proposisi yang umumnya diterima (*masyhûrât*) menduduki peringkat kedua, tingkat mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan, karena ia dianggap hanya mempunyai dua sifat pertama dalam

[21] *Ibid.*, hlm. 433–436.

[22] A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi* (Malang: UIN Press, 2011), hlm. 124.

[23] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Pustaka Utama, 1996), hlm. 87.

[24] A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat*, hlm. 126.

tiga kriteria yang dipersyaratkan. Proposisi yang umumnya diterima tidak mempunyai sifat ketiga, tidak teruji secara rasional. Artinya, opini yang umum diterima tidak pernah dikaji kembali apakah ia memang demikian, tidak dikaji kemungkinan-kemungkinan sebaliknya. Pertimbangan pertama dalam menerima opini yang umumnya diterima bukan atas dasar kebenarannya, melainkan bahwa ia telah disepakati (konsensus atau ijma') secara umum, sehingga dalam hal ini, opini-opini yang bertentangan satu sama lain boleh jadi diterima sekaligus, seperti dalam kasus fiqh.[25]

Silogisme burhani menggunakan pengetahuan primer ini sebagai premis-premisnya. Selain itu, bisa juga menggunakan sebagian dari jenis-jenis pengetahuan indra, dengan syarat bahwa objek-objek pengetahuan indra tersebut harus senantiasa sama (konstan) saat diamati, di mana pun dan kapan pun, dan tidak ada yang menyimpulkan sebaliknya.[26]

Derajat di bawah silogisme burhani adalah silogisme dialektika, yang umumnya dipakai dalam penyusunan konsep teologis. Silogisme dialektik adalah bentuk silogisme yang tersusun atas premis-premis yang hanya bertarap mendekati keyakinan, tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam silogisme demonstratif. Materi premis silogisme dialektik berupa opini-opini yang secara umum diterima (*masyhûrât*), yang ini biasanya diakui atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa diuji secara rasional. Karena itu, nilai pengetahuan yang dihasilkan dari silogisme dialektika tidak bisa menyamai pengetahuan yang dihasilkan dari metode silogisme demonstratif. Ia berada di bawah pengetahuan demonstratif.[27] Sejalan dengan ini, Ibn Rusyd (1126–1198 M), yang juga membagi metode penggalian pengetahuan menjadi tiga: demonstratif, dialektik dan retorik, menyatakan bahwa hasil pengetahuan demonstratif adalah untuk konsumsi kalangan elite, pengetahuan dialektik untuk kalangan menengah, sedangkan retorik untuk masyarakat awam.[28]

Meski demikian, pengetahuan hasil metode dialektik tersebut masih lebih unggul dibanding pengetahuan hasil retorik dan puitik, sebab dalam metode retorik, salah satu premis utamanya telah dibuang sehingga keputusan yang dihasilkan tidak menyakinkan, untuk tidak mengatakan tidak bisa diterima oleh aturan berpikir rasional. Pembuangan premis utama retorik ini disebabkan

---

[25] *Ibid.*, hlm. 127.
[26] *Ibid.*, hlm. 109.
[27] *Ibid.*
[28] Ibn Rusyd, "Fashl al-Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq, 1978), hlm. 33.

tujuan penting retorik bukan untuk mencapai keyakinan rasional, melainkan semata untuk menyakinkan pendengar agar mereka memercayai apa yang disampaikan dengan membuat jiwanya puas dan sependapat dengan argumen-argumen tersebut.

Di samping itu, premis yang digunakan dalam metode retorik biasanya hanya berputar pada opini-opini yang diterima (*maqbûlât*), salah satu dari—meminjam istilah Kant—postulat yang menduduki peringkat paling rendah di antara empat postulat yang diberikan Al-Farabi. Seperti premis pada opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*), opini *maqbûlât* hanya menduduki peringkat 'dipercaya saja' karena ia tidak diakui secara umum, bahkan hanya diterima oleh individu atau sekelompok kecil orang, tanpa ada penyelidikan lebih lanjut apakah yang diterima tersebut memang demikian adanya atau justru malah sebaliknya.[29]

D. Peran bagi Epistem Berikutnya

Dalam perkembangan selanjutnya, metode burhani yang dianggap lebih unggul dibanding dua epistemologi yang lain ternyata ditemui mengandung kekurangan bahwa ia tidak bisa menggapai seluruh realitas wujud. Ada sesuatu yang tidak bisa dicapai oleh penalaran rasional, meski rasio telah mengklaim sesuai dengan prinsip-prinsip segala sesuatu, bahkan silogisme rasional sendiri pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. Banyak kritik yang disampaikan untuk epistemologi rasionalisme-burhani. Menurut Osman Bakar, kritik-kritik yang ditujukan pada burhani atau ini sesungguhnya bukan karena ia berusaha mengekpresikan segala sesuatu secara rasional, sejauh itu mungkin, tetapi karena ia berupaya untuk merangkul seluruh realitas kedalam alam rasio, seakan rasio sesuai dengan prinsip segala sesuatu, padahal kenyataannya tidak demikian.[30]

Menurut Suhrawardi, di antara kekurangan rasionalisme burhani adalah (1) bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak bisa dicapai oleh rasio atau didekati lewat burhani, (2) ada eksistensi di luar pikiran yang bisa dicapai nalar tetapi tidak bisa dijelaskan burhani, seperti soal warna, bau, rasa, atau bayangan, (3) prinsip burhani yang menyatakan bahwa atribut sesuatu harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan menggiring pada proses tanpa akhir, *ad infinitum*,

[29] A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat*... hlm. 110.
[30] Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Lipito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 43.

dengan begitu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui. [31] Jelasnya, deduksi rasional (*burhâni*) dan demonstrasi belaka tidak bisa menyingkap seluruh kebenaran dan realitas yang mendasari semesta.

Karena itu, muncul epistemologi baru yang dibangun oleh Suhrawardi yang disebut iluminasi (*isyrâqî*) yang memadukan metode burhani yang mengandalkan kekuatan rasio dengan metode irfani yang mengandalkan kekuatan hati lewat *kasyaf* atau intuisi. Metode ini berusaha menggapai kebenaran yang tidak dicapai rasional lewat jalan intuitif, dengan cara membersihkan hati kemudian menganalisis dan melandasinya dengan argumen-argumen rasional.[32]

Meski demikian, pada masa berikutnya, metode isyraqi ternyata dirasa juga masih mengandung kelemahan, yaitu bahwa pengetahuan iluminatif hanya berputar pada kalangan elite terpelajar, tidak bisa disosialisasikan sampai masyarakat bawah, dan tidak bisa diterima bahkan tidak jarang malah bertentangan dengan apa yang dipahami kalangan eksoteris (*fiqh*) sehingga justru menimbulkan kontroversial. Muncullah metode kelima, epistemologi transenden (*ḫikmah al-muta`aliyah*), yang dicetuskan Mulla Sadra (1571–1640 M) dengan memadukan tiga epistemologi dasar sekaligus: bayani yang tekstual, burhani yang rasional, dan irfani yang intuitif.[33] Meski demikian, menurut Muthahhari *ḫikmah al-muta`âliyah* bukan merupakan sinkretisme dari epistemologi sebelumnya, tetapi sebuah epistemologi filsafat yang unik dan merupakan epistemologi yang berdiri sendiri.

Dengan *hikmah al-muta`âliyah* ini, pengetahuan atau hikmah yang diperoleh tidak hanya dihasilkan dari kekuatan akal, tetapi juga lewat pencerahan ruhani, dan semua itu disajikan dalam bentuk rasional dengan menggunakan argumen-argumen rasional. Bagi kaum Muta`aliyah, pengetahuan atau hikmah tidak hanya untuk memberikan pencerahan kognisi tetapi juga realisasi; mengubah wujud penerima pencerahan itu sendiri dan merealisasikan pengetahuan yang diperoleh sehingga terjadi transformasi wujud, dan semua itu tidak dapat dicapai kecuali dengan mengikuti syariat sehingga sebuah pemikiran harus melibatkan epistemologi bayani dalam sistemnya.[34] Berdasarkan konsep tersebut, maka

---

31 Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan*, dalam jurnal Al-Hikmah (Bandung, edisi, 7, Desember 1992), hlm. 71–72.

32 Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi,* hlm. 76; Osman Bakar*, Tauhid dan Sains*, hlm. 29.

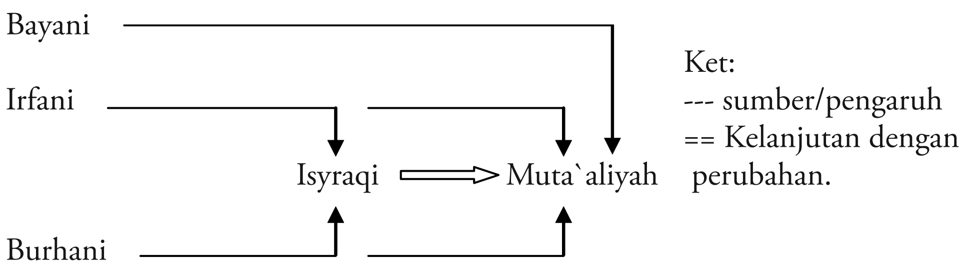
33 Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta'aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd*, Jurnal Al-Hikmah (Bandung: edisi 10, September 1993), hlm. 78.

34 Jalaluddin Rahmat, *Ibid*.

perselisihan yang terjadi antara rasionalism dan iluminasionism, antara filsafat dan irfan, atau antara filsafat dan teologi dapat diselesaikan dengan baik.

Dibanding epistemologi *isyrâqiyah* Suhrawardi yang berusaha mengintegrasikan paripatetis ke dalam konsep epistemologinya, menurut Jalaluddin Rahmat, *hikmah al-muta`aliyah* Mulla Sadra sesungguhnya tidak berbeda dengan itu, bahkan dapat dikatakan melanjutkan upaya Suhrawardi tersebut dan menjawab lebih banyak persoalan secara lebih mendalam.[35] Perbedaan di antara keduanya terjadi pada basis ontologisnya, meliputi *ashâlat al-wujûd* (fundamental eksistensi), *tasykik al-wujûd* (gradasi eksistensi), dan *harâkat al-jauhariyah* (gerakan substansial). Secara garis besar, hubungan antara metode burhani dan lainnya bisa dipetakan sebagai berikut.

Peta Epistemologi Islam



E. Penutup

Burhani, dengan menggunakan prinsip-prinsip logika dan mengandalkan kekuatan nalar, telah berjasa mengembangkan pemikiran filsafat Islam. Juga telah membantu perkembangan epistemologi yang lain, seperti bayani yang dilakukan oleh al-Ghazali (1058-1111 M) lewat *al-Mustashfâ fî `ulûm al-fiqh*,[36] dan membantu metode irfani seperti yang terjadi pada Ibn Arabi (1165-1240 M) lewat uraiannya tentag *wahdat al-wujûd*.[37] Ia bahkan telah berjasa sebagai penopang utama bagi epistemologi berikutnya, *isyrâqiyah* dan *al-hikmah al-muta`aliyah*. Aristoteles (384-322 SM) sebagai bapak epistemologi burhani

[35] *Ibid*.
[36] Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 438.
[37] *Ibid.,* hlm. 487.

pernah menyatakan, *burhani bisa menyusun (mengembangkan) metode dan pemikiran lain tapi ia tidak bisa disusun dari matode dan faktor lain.*[38]

Namun, hal itu bukan berarti burhani benar-benar sempurna tanpa cacat. Ada beberapa catatan untuk epistemologi ini.

1. Prinsip silogisme burhani yang diambil dari Aristoteles yang lebih mengutamakan sesuatu yang rasional dan kebenaran yang empiris, secara tidak langsung berarti telah menyederhanakan dan bahkan membatasi keberagaman serta keluasan realitas. Kenyataannya, realitas tidak hanya pada apa yang konkret, yang tertangkap indra, tetapi ada juga realitas yang di luar itu, seperti jiwa dan konsep mental. Artinya, di sini ada kebenaran-kebenaran lain yang tidak bisa didekati dengan silogisme, seperti dikatakan Suhrawardi.
2. Silogisme burhani yang menjadi prinsip utama kerja burhani ternyata tidak bisa menjelaskan atau menyimpulkan eksistensi empiris di luar pikiran seperti soal warna, rasa, bau, atau bayangan. Artinya, tidak semua keadaan atau objek dapat diungkap lewat silogisme sebagaimana kritik yang disampaikan Suhrawardi dan Leibniz (1646–1716 M).[39]
3. Prinsip logika burhani yang menyatakan bahwa atribut sesuatu harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan dapat menggiring pada proses tanpa akhir, *ad infinitum*. Itu berarti tidak akan ada absurditas yang bisa diketahui sehingga seperti dikritik Suhrawardi, burhani sesungguhnya tidak memberikan apa-apa, tidak menghasilkan pengetahuan baru.
4. Sejalan dengan no. 3, dengan prinsip bahwa kesimpulan yang khusus harus dideduksikan dari pernyataan yang umum, maka apa yang disebut kesimpulan sebenarnya telah tercantum secara implisit pada pernyataan umum yang disebut premis mayor; jika belum ada, sia-sialah usaha silogisme tersebut karena sesuatu yang tidak ada tidak akan melahirkan sesuatu yang baru. Ini termasuk kritik yang di sampaikan Bacon dan John Stuart Mill pada logika Aristoteles yang dipakai burhani.[40]
5. Silogisme ternyata telah cenderung menggiring penganutnya pada cara berpikir hitam putih, benar salah, sebagaimana yang tecermin dalam pemikiran teologi (*ilm al-kalâm*) yang menggunakan logika

---

[38] *Ibid.*

[39] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 521.

[40] Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gramedia, 1997), hlm. 137–145; Bernard Delfgaaw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, Terj. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 108.

ini. Akibatnya, pemikiran teologi menjadi sangat keras dan mudah menimbulkan konflik, karena tidak mengenal kebenaran pada pihak lain; kebenaran hanya ada pihaknya sendiri. Padahal, kenyataannya, dalam kehidupan tidak hanya ada hitam dan putih, tetapi juga abu-abu, tidak hanya iman dan kafir tetapi juga ada munafik, fasik, dan seterusnya.

Bagian IV

Etika

I

IDE-IDE TENTANG ISLAMISASI ILMU

Pengertian, Sejarah, dan Tanggapan

Islamisasi ilmu telah menjadi tema dan term populer di kalangan intelektual Muslim, baik di Indonesia maupun di negara-negara lain. Di Amerika, istilah ini telah menjadi simbol dari sebuah keinginan besar untuk memberi warna Islam pada berbagai disiplin ilmu. Meski demikian, gagasan ini tetap melahirkan tanggapan beragam di kalangan intelektual Islam, banyak yang mendukung dengan berbagai alasan tetapi tidak sedikit juga yang menyikapi secara kritis.

A. Pengertian

Tokoh-tokoh islamisasi ilmu memberikan pengertian sendiri tentang istilah ini, sesuai latar belakang dan keahlian masing-masing. Menurut Sayed Husein Nasr,[1] islamisasi ilmu termasuk islamisasi budaya adalah upaya menerjemahkan pengetahuan modern ke dalam bahasa yang bisa dipahami masyarakat Muslim di mana mereka tinggal. Artinya, islamisasi ilmu lebih merupakan usaha untuk mempertemukan cara pikir dan bertindak (epistemologis dan aksiologis) masyarakat Muslim dalam kaitannya dengan perkembangan dunia.

[1] M. Safiq, 'Islamizations of Knowledge: Philosophy and Methodologi and Analysis of the Views and Ideas of Ismael Raji al-Faruqi, Husein Nasr and Fazlur Rahman' dalam *Hamdard Islamicus* (vol XVIII, no. 3, 1995), hlm. 70.

Sejalan dengan itu, Hanna Djumhana Bastaman,[2] seorang pakar psikologi dari Universitas Indonesia (UI), Jakarta, menyatakan bahwa islamisasi ilmu adalah upaya menghubungkan kembali ilmu pengetahuan dengan agama, yang berarti menghubungkan kembali sunatullah (hukum alam) dengan Al-Quran, yang keduanya sama-sama ayat Tuhan. Pengertian ini didasarkan atas pernyataan bahwa ayat-ayat Tuhan terdiri atas ada dua hal, yaitu (1) ayat-ayat yang bersifat linguistik, verbal, dan menggunakan bahasa insani, yakni Al-Quran, dan (2) ayat-ayat yang bersifat non-verbal berupa gejala alam.[3]

Berdasar beberapa pengertian di atas, islamisasi ilmu berarti upaya membangun kembali paradigma keilmuan yang berlandaskan nilai-nilai Islam, baik pada aspek ontologis, epistemologis, atau aksiologisnya.

B. Sejarah

Upaya untuk melakukan islamisasi ilmu, menurut beberapa sumber, kali pertama diangkat Sayyid Husein Nasr dalam beberapa karyanya sekitar tahun 1960-an.[4] Saat itu, Nasr berbicara dan membandingkan antara metodologi ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum, terutama ilmu alam, matematika, dan metafisika. Menurutnya, apa yang dimaksud ilmu dalam Islam tidak berbeda dengan "scientia" dalam istilah Latin; yang membedakan di antara keduanya adalah metode yang dipakai. Ilmu-ilmu keislaman tidak hanya menggunakan metodologi rasional dan cenderung positivistik, tetapi juga menerapkan berbagai metodologi, rasional, tekstual, dan bahkan instuitif, sesuai dengan objek yang dikaji.[5]

Beberapa tahun kemudian, gagasan tersebut dikembangkan dan diresmikan sebagai proyek islamisasi ilmu oleh Syed Muhammad Naquib Al-Attas tahun 1977. Ia menulis makalah tentang itu dengan judul *Preliminary Thought on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*, yang disampaikan

---

2 Hanna Djumhana Bastaman, "Islamisasi Sains dengan Psikologi Sebagai Ilustrasi" dalam Jurnal *Ulumul Qur`an*, No. 8, vol. II, 1991, hlm. 10-17.

3 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran, Semantics oh the Koranic Weltanchauung* (Tokyo: Kaio University, 1964), hlm. 133.

4 Di antara karya-karya Nasr yang berbicara tentang ini adalah *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Cambridge: Harvard University Press, 1964); *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968); *Islamic Science An Illustrated Study* (London, 1976).

5 Husen Nasr, 'Reflections on Methodology in the Islamic Science' dalam *Hamdard Islamicus*, no. 3, vol. 3, 1980, p. 5; Husein Nasr, 'Sains Islam Sains Barat Warisan Bersama Nasib Berbeda' dalam jurnal *al-Hikmah*, no. 14. vol. VI/1995, p. 95-105; Osman Bakar, 'The Question of Methodology in Islamic Science' dalam Rais Ahmad & Naseem Ahmad (ed), *Quest for New Science* (Aligarh: Centre for Studies on Science, 1984), hlm. 91-100.

di 'First World Conference on Mosleem Education' di Makkah, atas sponsor Universitas King Abdul Aziz.[6] Ide ini selanjutnya lebih disempurnakan oleh Naquib sendiri, lewat bukunya yang berjudul *The Concepts of Education in Islam a Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: ABIM, 1980), di samping *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur, ABIM, 1978).

Karena itu, berbeda dengan Nasr yang baru sekadar berusaha menyandingkan atau mempertemukan ilmu-ilmu Barat dan ilmu-ilmu keislaman, Naquib telah berbicara tentang persoalan ontologis sekaligus epistemologi ilmu. Menurutnya,[7] islamisasi ilmu tidak bisa dilakukan hanya dengan mempertemukan di antara keduanya, tetapi juga perlu adanya rekonstruksi ontologis dan epistemologis, karena dari sisi inilah sebuah keilmuan lahir. Adapun jalan untuk mengubah cara pandang-dunia Barat yang sekuler adalah lewat apa yang disebut islamisasi bahasa, sebab semua bermula dari pikiran dan perubahan pikiran pararel dengan perubahan bahasa.

Gagasan islamisasi ilmu ini ternyata mendapat sambutan luar biasa dari para intelektual Muslim dunia. Karena itu, pada 1977 itu juga diadakan konferensi internasional pertama di Swiss, untuk membahas lebih lanjut ide islamisasi ilmu tersebut. Konferensi yang dihadiri 30 partisan ini berusaha menelusuri penyebab terjadinya krisis di kalangan umat Islam dan cara mengatasinya. Solusi yang disepakati adalah mencari pendekatan secara sistematis dan mencari metodologi yang tepat untuk membangun sistem pengetahuan Islam yang mandiri sebagai fondasi peradaban Islam.[8]

Konferensi I tersebut ternyata memberi pengaruh besar bagi para ilmuwan Muslim dunia. Di Amerika, gerakan islamisasi ilmu disambut dan dipelopori oleh Ismael Raji Al-Faruqi (1921–1986 M) sehingga didirikan sebuah perguruan tinggi *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT), tahun 1981 di Washington. Secara teperinci IIIT bertujuan: (1) meningkatkan pandangan Islam yang universal dalam mengkaji dan memperjelas permasalahan global Islam; (2) mengembalikan jati diri intelektual dan kultural umat Islam lewat usaha islamisasi ilmu, kemanusiaan dan sosial, dan meneliti serta memahami secara mendalam pemikiran kontemporer dalam dunia Islam untuk kemudian mencari kemungkinan solusinya; (3) mengembangkan suatu pendekatan komprehensif

[6] Makalah ini kemudian diterbitkan dengan judul *Aims and Objectives of Islamic Education* (Hodder & Stoghton, 1979).
[7] Naquib Al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, Terj. Haidar Baqir (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 26.
[8] Muhamamd Imarah, *Karakteristik Metode Islam* (Jakarta: DDII & IIIT, 1994), hlm. 427.

yang Islami terhadap ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan dengan cara yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer bagi cita-cita Islam dan manusia; (4) menghidupkan pemikiran Islam, mengembangkan metodologinya dan menghubungkannya dengan tujuan syariah; (5) mengembangkan, mengkoordinasi, dan mengadakan penelitian langsung dalam bidang-bidang yang berbeda sehingga mampu memproduksi buku-buku teks yang menjelaskan visi-visi dan meletakkan dasar bagi disiplin ilmu Islam dalam ilmu-ilmu tentang kemanusiaan; (6) mengembangkan SDM yang mampu mencapai tujuan-tujuan tersebut.[9]

Kemudian, tahun 1983 diadakan konferensi II di Islamabad, Pakistan, untuk menindaklanjuti konferensi I. Konferensi II ini mempunyai dua tujuan: (1) mengekpos hasil-hasil konferensi I dan rumusan yang telah dihasilkan IIIT tentang cara mengatasi krisis di kalangan umat; (2) mengupayakan suatu penelitian dalam rangka mengevaluasi krisis tersebut, dan juga mencari penyebab dan gejalanya.[10]

Menurut hasil penelitian IIIT, ada dua faktor yang menyebabkan terjadinya krisis pemikiran di kalangan umat Islam.

1. Serangan budaya Barat, termasuk pendidikan, terutama bidang ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu humaniora. Banyak sarjana Muslim yang mempelajari dan mendalami ilmu-ilmu ini tanpa mau menyadari bahwa ilmu-ilmu ini dikembangkan atas dasar ontologis (dan epistemologis) sekuler, yang tidak mengakui wahyu sebagai sumber keilmuan.
2. Adanya *gap* (pemisah) antara seorang intelektual Muslim dengan warisan khazanah Islam sendiri, karena mereka lebih banyak mengadopsi serta meniru secara buta pola pendidikan dan keilmuan Barat tanpa mau merujuk pada literatur-literatur tradisional Islam yang sangat berharga.[11]

Setelah konferensi II menyusul konferensi III yang diadakan tahun 1984, di Kuala Lumpur, disponsori Kantor Menteri Olah Raga dan Budaya Malaysia. Tujuannya, mengembangkan rencana reformasi landasan berpikir umat Islam dengan mengacu secara lebih spesifik kepada metodologi dan prioritas masa depan, serta mengembangkan skema Islamisasi masing-masing disiplin ilmu. Karena itu, makalah-makalah yang disajikan, yang meliputi disiplin

---

9 Jamal Barzinji, 'Sejarah Islamisasi Ilmu Pengetahuan' dalam *Salam*, edisi 2 & 3 (Malang: Pps UMM, 1998), hlm. 59.

10 *Ibid.*, hlm. 49; Imarah, *Karakteristik*... hlm. 13.

11 Jamal Barzinji, *Sejarah Islamisasi*, hlm. 49–50.

ilmu Ekonomi, Sosiologi, Psikologi, Antropologi, Ilmu Politik, Hubungan Internasional, dan Filsafat, dikupas secara kritis dan dievaluasi prestasinya bagi kesejahteraan manusia, kemudian diberi saran-saran untuk proyek islamisasi.[12]

Tiga tahun kemudian, tahun 1987, diadakan konferensi IV di Khortum, Sudan. Konferensi yang mengambil tema 'Metodologi Pemikiran Islam dalam Islamisasi Ilmu-Ilmu Etika dan Pendidikan' ini membahas persoalan metodologi yang merupakan tantangan dan hambatan utama bagi terlaksananya program islamisasi ilmu. Sebab, para pakar Muslim yang memiliki latar belakang pendidikan Barat ternyata tidak mampu menyajikan evaluasi dan kritik mendalam terhadap penguasaan ilmu mereka sendiri sehingga mereka tidak siap memberikan kontribusi positif bagi pemikiran di bidang etika dan pendidikan.[13]

C. Tanggapan Para Pakar

Meski mendapat dukungan luas dari kalangan intelektual Muslim dunia sehingga dilakukan konferensi beberapa kali, gagasan islamisasi ilmu pengetahuan ternyata menimbulkan pro-kontra, ada yang setuju dan tidak. Di antara pihak yang setuju adalah AM. Saifuddin. Menurutnya,[14] islamisasi ilmu adalah suatu keharusan bagi kebangkitan Islam, karena sentral kemunduran umat dewasa ini adalah keringnya ilmu pengetahuan dan tersingkirkannya pada posisi yang rendah. Akibatnya, umat Islam menjadi acuh tak acuh (*ignorance*) dan gagap terhadap Iptek.

Senada dengan itu, Osman Bakar, seorang pemikir Muslim dari Malaysia juga sepakat dengan gagasan islamisasi di atas. Menurutnya,[15] islamisasi ilmu sangat penting untuk mencapai kemajuan ilmiah dan teknologi umat Islam, dan pada waktu yang bersamaan juga bisa mempertahankan bahkan membentengi pandangan intelektual, moral, dan spiritual umat Islam. Hal yang sama disampaikan Hanna Djumhana Bastaman.[16] Hanya saja, Bastaman memperingatkan bahwa gagasan ini merupakan proyek besar dan perlu kerja sama yang baik dan terbuka di antara para pakar dari berbagai disiplin ilmu agar terwujud sebuah sains yang berwajah islami, sains yang menyelamatkan.

---

12 *Ibid*.

13 *Ibid.*, hlm. 51; Abd Hamid Abu Sulaiman, *Permasalahan Metodologis dalam Pemikiran Islam* (Jakarta: DDII & IIIT, 1994), hlm. 440.

14 AM. Saifuddin, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Sebuah keharusan Bagi kebangkitan Umat Islam" dalam majalah *Ilmu dan Budaya*, edisi Oktober 1989.

15 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 235.

16 HannaD. Bastaman, *Islamisasi Sains*, hlm. 17.

Tokoh lain yang setuju ide islamisasi ilmu adalah Ziauddin Sardar. Namun, Sardar menganjurkan agar islamisasi ilmu tidak sekadar sintesis ilmu-ilmu modern dengan nilai-nilai Islam sebagaimana kesan yang ditampilkan Faruqi, tetapi sejalan dengan Naquib dimulai dari aspek ontologi, dengan mengubah pandangan-dunia yang sesuai dengan pandangan Islam sehingga dari dapat dibangun epistemologi Islam yang baru.[17]

Adapun pihak yang menolak atau menanggapi secara kritis terhadap ide islamisasi ilmu, antara lain, Usep Fahruddin. Menurutnya,[18] islamisasi ilmu bukan termasuk kerja ilmiah apalagi kerja kreatif. Islamisasi ilmu tidak berbeda dengan pembajakan atau pengakuan terhadap karya orang lain. Sampai pada tingkat tertentu, islamisasi tidak ubahnya kerja seorang tukang, jika ada seorang saintis berhasil menciptakan atau mengembangkan suatu ilmu, maka orang Islam menangkap dan mengislamkannya.

Ketidaksetujuan yang lain disampaikan oleh Fazlur Rahman (1919-1988 M). Menurutnya,[19] tidak perlu ada islamisasi ilmu pengetahuan, karena semua ilmu telah 'islam', tunduk dalam aturan sunnah Allah. Yang terpenting adalah menciptakan manusia yang tahu dan mengerti tentang nilai-nilai Islam dan kemanusiaan, sehingga mampu menggunakan sains secara konstruktif-positif. Artinya, dalam pandangan Rahman, islamisasi ilmu hanya diperlukan dan bisa dilaksanakan pada aspek aksiologis, penggunaan atau pada pihak pelakunya, bukan dalam aspek ontologis atau epistemologisnya.

D. Penutup

Lahirnya gagasan islamisasi ilmu, rupanya didorong oleh keinginan sebagian besar ilmuan muslim untuk melepaskan diri dari ketergantungan dan hegemoni Barat atas masyarakat Islam, disamping semangat untuk mengembalikan kejayaan Islam dimasa mendatang. Menurut mereka, ketergantungan Islam atas Barat ini tidak bisa diputus dan kejayaan Islam tidak bisa dicapai, kecuali jika masyarakat muslim mempunyai paradigma sendiri tentang keilmuannya, yang kemudian

[17] Ziauddin Sardar, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam" dalam *Jihad Intelektual*, Terj. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), hlm. 35–57; Djamaluddin Ancok & Fuad Nasori, *Psikologi Islam Solusi Islam atas Problem-Problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 114.

[18] Usep Fahruddin, 'Perlukah Islamisasi Ilmu', dalam jurnal *Ulumul Qur`an*, vol. III, no. 4, 1992, hlm. 106.

[19] Fazlur Rahman, 'Islamisasi Ilmu Sebuah Respon', Terj. Lutfi Syaukani, dalam jurnal *Ulumul Qur`an*, vol. III, no. 4, 1992, p. 72; Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Suatu Tantangan", dalam jurnal *al-Hikmah*, Nop-Des 1992, 81.

mendorongnya untuk melakukan penemuan-penemuan dan menggunakannya sesuai dengan ajaran Islam.

Namun demikian, gagasan ideal tersebut ternyata tidak secara otomatis didukung oleh semua pihak. Ada juga pihak-pihak yang tidak setuju dengan ide Islamisasi di atas. Menurut penulis sendiri, tanpa bermaksud apologis, islamisasi ilmu adalah sesuatu yang penting, sebab kondisi pemikiran Islam sendiri telah terbentuk dalam dikotomi ilmu agama-umum, sementara ilmu-ilmu umum sendiri–dengan prinsip dan nilai-nilainya yang positivistik—tidak lagi memerhatikan nilai-nilai agama. Hal ini menimbulkan kepribadian ganda (*split*) dalam masyarakat dan individu Muslim; beribadah secara Islam tetapi berpikir dan bertindak secara sekuler. Islamisasi ilmu berguna untuk mengatasi krisis ini, di samping sebagai ujung tombak dari sebuah peradaban.

Tentang tata kerja islamisasi, tidak cukup hanya pada aspek aksiologi seperti Fazlur Rahman, atau aspek ontologi dan epistemologinya seperti Al-Attas, tetapi ketiganya sekaligus; ontologi, epistemology, sekaligus aksiologinya. Sebab, sebuah ilmu akan tetap bernapaskan sekuler dan "liar" jika tidak didasarkan pada pandangan dunia yang utuh dan tunggal atau *tauhid* dalam istilah Naquib Al-Attas dan Hasan Hanafi. Begitu pula sebuah epistemologi akan tetap bersifat eksploitatif dan merusak jika tidak didasarkan atas ontologi yang islami. Meski demikian, bangunan ilmu yang telah islami tidak banyak berarti jika dipegang orang yang tidak bermoral rusak dan tidak bertanggung jawab. Karena itu, perlu dibenahi pada aspek aksiologinya.

Dengan demikian, islamisasi ilmu berarti merombak paradigma keilmuannya sendiri yang terdiri atas aspek ontologis dan epistemologis, dan membenahi moralitas manusianya sebagai pengguna sebuah hasil keilmuan.

II

ISLAMISASI BAHASA SEBAGAI LANGKAH AWAL ISLAMISASI SAINS

Pemikiran Sayid M. Naquib Al-Attas

Salah satu tokoh kunci dalam diskursus Islamisasi sains adalah Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Dialah orang pertama yang secara eksplisit menyatakan dan "meresmikan" proyek Islamisasi ilmu ketika diadakan Konferensi Pendidikan Islam Internasional di Makkah, tahun 1977. Ide ini kemudian disempurnakannya sendiri lewat beberapa buku yang ditulis dan diterbitkan tahun 1978. Menurutnya, islamisasi bukan sekadar mempertemukan atau menyandingkan ilmu umum dan ilmu keislaman, melainkan lebih merupakan rekonstruksi ontologis dan epistemologis ilmu umum yang tidak sesuai dengan nilai Islam agar sesuai dengan nilai-nilai Islam. Sebab, dari sisi inilah lahir sebuah disiplin ilmu.

Gagasan Naquib ini ternyata mendapat sambutan luar biasa dari para intelektual Muslim dunia. Sehingga, pada tahun yang sama diadakan Konferensi I di Swiss, disusul Konferensi II tahun 1983 di Islamabad, Pakistan; Konferensi III tahun 1984 di Kuala Lumpur, Malaysia; Konferensi IV tahun 1987 di Khortum, Sudan. Di Amerika, gagasan islamisasi sains Naquib disambut masyarakat Islam yang dipelopori Ismail Raji Al-Faruqi (1921–1986 M) dengan mendirikan sebuah perguruan tinggi, *The International Institute of Islamic Thought* (IIIT), di Washington DC, tahun 1982.[1]

Tulisan ini akan mendiskusikan ide-ide Naquib Al-Attas tentang islamisasi sains di atas yang menurutnya harus dan dapat dimulai dari islamisasi bahasa.

[1] Jamal Barzinji, 'Sejarah Islamisasi Ilmu Pengetahuan' dalam *Salam*, ed 2& 3 (Malang: Pps UMM, 1998), hlm. 59.

A. Riwayat Hidup

Sayid Muhammad Naquib Al-Attas lahir di Jawa Barat, Indonesia, 5 September 1931. Ayahnya, Syed Ali ibn Abdullah Al-Attas adalah orang terkemuka di kalangan Syed, sementara ibunya, Syarifah Raguan Al-Idrus, adalah keturunan dari raja-raja Sunda Sukaparna.[2] Dengan latar belakang keluarga yang demikian menunjukkan bahwa Naquib bukan datang dari kelompok sosio-kultur biasa melainkan dari kaum ningrat. Dalam diriya mengalir tidak hanya darah biru, tapi juga semangat dan emosi keagamaan yang luhur dan tinggi dalam hierarki spiritualitas Islam, yakni keluhuran dan kesucian pribadi seperti yang diajarkan dalam tasawuf.

Pada usia 5 tahun, Naquib dibawa ke Johor, Malaysia, untuk dididik oleh saudara ayahnya, Encik Ahmad, kemudian Ny. Azizah, istri Engku Abd Al-Aziz ibn Abd Majid, seorang menteri besar Johor. Engku Abd Al-Aziz sendiri adalah sepupu neneknya dari pihak ayah, karena nenek dari pihak ayahnya ini memang berasal dari bangsawan Melayu. Termasuk kerabatnya dari pihak ini adalah Datuk Onn ibn Jakfar (1895–1962 M), ayah dari Husein Onn (1922–1990 M), mantan Perdana Menteri Malaysia dan tokoh pendiri AMNO; juga Sultan Mahmud Iskandar (1932–2010 M), Sultan Johor (1981–2010 M) yang pernah menjadi Yang Dipertuan Agung Malaysia tahun 1984–1989 M.[3]

Namun, pada masa penjajahan Jepang, Naquib pulang ke Jawa Barat dan masuk di pesantren *al-Urwah al-Wusta*, Sukabumi, belajar bahasa Arab dan agama Islam. Empat tahun kemudian, tahun 1946, Naquib kembali ke Malaysia. Selain tinggal di rumah Engku Abd Aziz, ia juga sempat beberapa lama tinggal bersama Datuk Husein Onn. Di negeri jiran ini ia masuk dan bersentuhan dengan pendidikan modern, *English College*, di Johor Baru, dan selanjutnya masuk dinas militer, dan karena prestasinya yang cemerlang ia berkesempatan mengikuti pendidikan militer di Easton Hall, Chester, Inggris, tahun 1952–1955. Namun, Naquib lebih tertarik pada dunia akademik dibanding militer sehingga ia keluar dari dinas militer dengan pangkat terakhir Letnan.

Karier akademiknya setelah keluar dari dinas militer adalah masuk *University of Malay*, Singapura, 1957-1959. Kemudian, ia melanjutkan di McGill University, Kanada, untuk kajian keislaman (*Islamic Studies*) sampai memperoleh Master

---

2 Saiful Muzani, 'Pandangan Dunia dan Gagasan Islamisasi SM. Naquib Al-Attas', dalam jurnal *al-Hikmah* (No. 3, ed Juli–Oktober, 1991), hlm. 90.

3 *Ibid*.

tahun 1963. Selanjutnya, menempuh program doktor pada *School of Oriental and African Studies*, Universitas London, yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai pusat kaum orientalis. Di sini ia menekuni teologi dan metafisika, dan menulis disertasi berjudul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, tahun 1962.[4]

Sekembalinya dari London, ia mengabdi sebagai dosen di almamaternya, *University of Malay*, Singapura, yang tidak lama kemudian diangkat sebagai Ketua Jurusan Sastra Melayu di lembaga yang sama. Kariernya terus naik dan di lembaga ini ia merancang dasar bahasa Malaysia. Pada 1970 Naquib termasuk sebagai salah seorang pendiri Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM), dan dua tahun kemudian ia diangkat sebagai Guru Besar, kemudian diangkat sebagai dekan Fakultas Sastra dan Kebudayaan Melayu di perguruan tinggi baru ini, tahun 1975. Selanjutnya, ketika didirikannya ISTAC (*The Internasional Institut of Islamic Thaught and Civilization*), 4 Oktober 1991, ia ditunjuk sebagai direkturnya.[5] Terakhir ia diserahi untuk memimpin Institut Internasional Pemikiran dan Olah Raga Malaysia, lembaga otonom pada Universitas Antar Bangsa, Malaysia.[6]

ISTAC sendiri adalah lembaga otonom yang bertujuan untuk merumuskan konsep-konsep Islam yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kontemporer. Secara rinci, tujuan dan sasaran didirikannya ISTAC adalah: (1) konseptualisasi, klarifikasi, elaborasi, dan definisi konsep-konsep kunci Islam yang relevan bagi masalah kultural, pendidikan, pengetahuan, dan epistemologi yang dihadapi umat Islam; (2) memberikan respons terhadap tantangan intelektual dan kultural dunia modern dan berbagai mazhab pemikiran, agama, dan ideologi; (3) memformulasikan filsafat Islam tentang ilmu dan pendidikan, termasuk definisi, tujuan, dan sasarannya; (4) mengkaji makna dan filsafat dari arsitektur dan seni Islam, memberikan pedoman untuk islamisasi seni dan pendidikan seni; (5) menyelenggarakan riset, kajian dan penulisan tentang peradaban Islam di dunia Melayu; (6) menyelenggarakan riset dan kajian yang berkenaan dengan formulasi metode dan isi berbagai disiplin dan kegiatan akademik untuk implementasi di Universitas dengan sasaran integratif dari ilmu-ilmu di berbagai fakultas; (7) mewujudkan sarjana-sarjana terlatih serta pemuka-pemuka intelektual untuk memainkan peranan kreatif dalam restorasi peradaban Islam pada tempat yang

4 Diterbitkan oleh *The University of Malay Press*, Singapore, 1970.

5 Saiful Muzani, *Pandangan Dunia,* hlm. 91; Jawahir, 'Syed Muhammad Naquib al-Attas Pakar Agama, Pembela Aqidah dari Pemikiran Islam yang dipengaruhi Paham Orientalis' dalam majalah *Panji Masyarakat* (no. 603, ed 21–28 Februari 1989), hlm. 32.

6 Majalah *Panji Masyarakat*, hlm. 32.

semestinya dalam dunia modern; (8) menerbitkan hasil-hasil kajian dan rizet para peneliti dari waktu ke waktu untuk disebarluaskan di dunia Islam; (9) mendirikan perpustakaan yang mencerminkan tradisi keagamaan dan intelektual dari peradaban Islam maupun Barat sebagai sarana mencapai tujuan dan sasaran yang telah disebutkan di atas.[7]

Naquib sering diundang untuk menyampaikan ceramah atau seminar. Antara lain, di Temple University, Philadelpia AS, pada September 1971, kemudian di Institut Vostokovedunia, Moskow, pada bulan berikutnya. Pada Juli 1973, Naquib terpilih sebagai pimpinan Panel bagian Islam di Asia Tenggara dalam *Congress International des Orientalis*, XXIX, di Paris; menyampaikan makalah pada konferensi pendidikan Islam I di Makkah, tahun 1977; konferensi pendidikan Islam II di Islamabad, Pakistan, 15-20 Maret 1980; berbicara tentang filsafat dan sains Islam di USM (*Universitas Sains Malaysia*), di Pinang, Malaysia, Juni 1989.[8]

Naquib pernah juga datang ke Indonesia, pertengahan Januari 1987 dan terlibat "debat terbuka" dengan Nurcholis Madjid (1939-2005 M), yang mengangkat persoalan sekularisasi, tuhan dan Tuhan, reaktualisasi ajaran Islam, konsep negara Islam, ilmu pendidikan Islam dan lainnya. Gagasan yang disampaikan saat itu kemudian diperbaruhi pada kedatangan kedua, Oktober 1988. Tahun berikutnya, Februari 1989, Naquib datang kembali di Jakarta untuk berbicara tentang sains dalam konferensi Asia Pasifik.[9]

Di samping seminar dan mengajar, Naquib juga rajin menulis buku. Menurut Saiful Muzani,[10] karya-karya Naquib bisa dibagi dalam dua kelompok; karya kesarjanaan (*scholarly writing*) dan karya-karya pemikiran. Yang pertama menggambarkan Naquib sebagai seorang ahli atau sarjana (*scholar*), sedang kelompok kedua mengambarkannya sebagai seorang pemikir. Di antara karyanya yang terpenting adalah *Islam the Concep of Religion and the Fundation of Ethic and Morality*, Kuala Lumpur, ABIM, 1976; *Islam and Secularisme*, Kuala Lumpur,

[7] Syafi`i Anwar, 'ISTAC Rumah Ilmu untuk Masa Depan', dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, vol. III, No. I (Jakarta: LSAF, 1992), hlm. 113.

[8] Jawahir, *Syed Muhammad Naquib al-Attas,* 32; Zainah Anwar*, Kebangkitan Islam di Malaysia* (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 16; Naquib Attas, *Aims and Objektives of Islamic Education* (London: Hodder & Stoughton, 1979), hlm. 19; Naquib Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, Terj. Haidar Baqir (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 8; Syafii Anwar, *ISTAC Rumah Ilmu*, hlm. 106.

[9] Badri Yatim, 'Mengantar Sebuah Dialok' dalam majalah *Panji Masyarakat* (No. 531, th. XXVIII, 21 Februari 1987), 16-21; Laporan Panji Masyarakat, 'Naquib al-Attas Vs Nurcholis Madjid Partai Ulang' (No. 592, 1988), hlm. 48-53.

[10] Saiful Muzani, *Pandangan Dunia*, hlm. 84. Daftar karya Naquib secara lengkap lihat bagian box buku referensi ini, hlm. 85; Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, Terj. Zainal Abidin (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 8.

ABIM, 1978; dan *The Concep of Education in Islam A Framework to an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur, ABIM, 1980.

Berkat semangat dan prestasinya dalam pemikiran sastra dan kebudayaan, khususnya dalam dunia Melayu dan Islam, Naquib mendapat beberapa penghargaan, antara lain, diangkat sebagai anggota *American Philoshopical Assosiation* (APA), penghargaan sebagai 'Sarjana Akademi Falsafah Maharaja Iran' (*Fellow of the Imperial Iranian Academi of Philosophy*) dari Iran, tahun 1975, dan penghargaan dari Pakistan, tahun 1979, atas kajian-kajianya yang mendalam tentang pemikiran Iqbal.[11]

B. Latar Belakang Islamisasi

Gagasan Islamisasi ilmu Naquib Al-Attas, pada dasarnya, adalah respons intelektualnya terhadap efek negatif ilmu modern (Barat) yang semakin tampak dan dirasakan masyarakat dunia, yang menurutnya, merupakan akibat dari adanya krisis di dalam basis ilmu modern (Barat), yakni konsepsi tentang realiatas atau pandangan dunia yang melekat pada setiap ilmu, yang kemudian merembet pada persoalan epistemologis, seperti sumber pengetahuan, hubungan antara konsep dan realitas, masalah kebenaran, bahasa dan lainnya yang menyangkut masalah pengetahuan.

Menurut Naquib,[12] pandangan dunia Barat bersifat dualistik akibat dari kenyataan bahwa peradaban Barat tumbuh dari peleburan historis dari berbagai kebudayaan dan nilai-nilai. Yakni peleburan dari peradaban, nilai, filsafat dan aspirasi Yunani, Romawi kuno dan perpaduannya dengan ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen yang kemudian dikembangkan lebih jauh oleh rakyat Latin, Jermania, Keltik dan Nordik. Dari Yunani diperoleh unsur-unsur filosofis, epistemologis, landasan-landasan pendidikan, etika dan estetika; dari Romawi diperoleh unsur-unsur hukum dan ilmu tata negera; dari ajaran Yahudi dan Kristen diperoleh unsur-unsur kepercayaan religius; dan dari rakyat Latin, Jermania, Keltik serta Nordik diperoleh nilai-nilai semangat dan tradisonal yang bebas dan nasionalisme.

---

[11] Badri Yatim, *Mengantar*, hlm. 16

[12] Naquib Al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Terj. Karsidjo (Bandung: Pustaka, 1981), hlm. 197. Tulisannya ini, tepatnya yang berjudul 'Dewesternisasi Pengetahuan', yang dimasukkan sebagai subjudul dalam buku Islam dan Sekularisme, kemudian dipaparkan lebih lanjut dalam sebuah buku yang diberi judul *The Concept of Education in Islam A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, dalam edisi bahasa Indonesia berjudul *Konsep Pendidikan dalam Islam*, diterbitkan Mizan, Bandung, 1992.

Paduan dari unsur-unsur yang berbeda tersebut, pada saatnya juga di masuki oleh semangat rasional dan ilmiah Islam. Namun, pengetahuan dan semangat rasional serta ilmiah ini, ketika di Barat, telah dibentuk dan dipolakan kembali untuk disesuaikan dengan pola kebudayaan Barat. Ia dilebur dan dipadukan dengan semua unsur yang membentuk watak serta kepribadian Barat. Peleburan-peleburan ini pada akhirnya melahirkan suatu karakter yang dualistik dan khas dalam pandangan dunia serta nilai-nilai kebudayaan dan peradaban Barat, dan dualisme ini ternyata tidak dapat diselesaikan ke dalam suatu kesatuan yang selaras dan harmonis, karena terbentuk dari ide-ide, nilai-nilai, doktrin-doktrin dan teologi-teologi yang berbeda bahkan saling bertentangan di mana semuanya merefleksikan visi yang dualistik mengenai realitas dan kebenaran yang terjebak dalam perjuangan tanpa henti. Dualisme ini meliputi semua aspek kehidupan dan filsafat Barat, yang spekulatif, yang sosial, maupun kultural.[13]

Ilmu pengetahuan yang dihasilkan Barat dan diambil masyarakat dunia, termasuk oleh sarjana muslim, tidak lepas dari persoalan ini, karena pengetahuan tidak bersifat netral.[14] Ketidaknetralan pengetahuan dikarenakan bahwa ia sebenarnya diinduksikan dari semacam hakikat atau essensi yang menyamar atau sesuatu yang dianggap sebagai pengetahuan. Bahkan, secara keseluruhan, apa yang disebut pengetahuan sendiri, sesungguhnya, bukan pengetahuan yang sebenarnya melainkan hanya merupakan interpretasi-interpretasi melalui prisma pandangan dunia, pandangan intelektual dan persepsi psikologis dari peradaban yang melingkupi perumusan dan penyebarannya. Artinya, apa yang dirumuskan dan disebarkan tersebut adalah pengetahuan yang telah dituangi dengan watak dan kepribadian peradaban yang ada, sehingga pengetahuan yang disajikan sebenarnya adalah pengetahuan semu yang dilebur secara halus dengan yang sejati; orang-orang tanpa sadar menerima dan menganggapnya sebagai pengetahuan yang sejati. Jelasnya, pengetahuan modern yang diproduk Barat tidak bersifat netral melainkan telah dituangi dan 'dicemari' oleh watak dan peradaban Barat yang dualistis; suatu watak dan peradaban yang tidak Islami karena Islam tidak mengenal dualisme dalam sesuatu.

Akibat lebih lanjut dari cara pandang-dunia yang dualistik sebagaimana di atas, konsep kebenaran Barat tidak dirumuskan di atas pengetahuan yang

---

13 *Ibid*, 198; Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, Terj. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), hlm. 43.

14 Naquib, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 196; Ziaudin Sardar, *Jihad Intelektual*, hlm. 43.

diwahyukan atau kepercayaan keagamaan, tetapi di atas tradisi kebudayaan yang diperkuat dengan dasar-dasar pendapat filosofis dan renungan-renungan yang bertalian terutama dengan kehidupan duniawi yang berpusat pada manusia sebagai makhluk fisik dan rasional. Bahkan, kebenaran-kebenaran agama yang fundamental hanya di pandang sebagai teori-teori belaka atau bahkan sama sekali di kesampingkan sebagai angan-angan yang sia-sia. Nilai-nilai mutlak disangkal sementara nilai-nilai nisbi dikuatkan. Tidak ada sesuatu yang pasti kecuali kepastian bahwa tidak ada sesuatu apapun yang pasti. Akibatnya, dunia fana menjadi satu-satunya perhatian manusia mengalahkan yang transenden, bahkan Tuhan sendiri, dan apa yang disebut keabadian tidak lain adalah kelangsungan jenis manusia dan kebudayaannya dalam dunia.[15]

Epistemologi Barat yang mengagungkan skeptisisme dan meragukan segala sesuatu tersebut, menurut Naquib,[16] menyebabkan ketegangan batin yang pada gilirannya membangkitkan keinginan tak pernah terpuaskan untuk mencari dan memulai suatu perjalanan untuk mencapai penemuan demi penemuan. Pencarian ini tidak pernah terpuaskan karena keraguan senantiasa menguasai sehingga apa yang dicari tidak pernah ditemukan dan apa yang ditemui tidak pernah memuaskan. Artinya, epistemologi skeptisisme yang diagungkan Barat, sesungguhnya, tidak bisa mengantarkan kepada kebenaran, dan kenyataannya tidak ada bukti bahwa keraguan bisa mengantarkan kepada kebenaran, sebaliknya ia justru menyebabkan kebenaran tertutup dalam perdebatan dan percekcokan tanpa akhir.

Dalam pandangan Naquib,[17] kebenaran hanya bisa dicapai lewat *hidâyah* (petunjuk Ilahi), bukan keraguan. Keraguan adalah pergerakan antara dua hal yang saling bertentangan tanpa ada kecenderungan pada salah satunya. Ia merupakan keadaan tak bergerak di tengah-tengah dua hal yang bertentangan tanpa kecondongan hati terhadap salah satunya. Jika hati lebih condong pada yang satu, bukan yang lainnya, sementara tidak menolak lainnya tersebut, maka keadaan ini disebut dugaan; jika menolak lainnya tersebut, maka ia masuk dalam tahap kepastian. Penolakan hati terhadap yang lain ini bukan merupakan tanda keraguan terhadap kebenarannya, namun merupakan pengenalan positif terhadap kesalahan atau kepalsuannya. Inilah yang dimaksud *hidayah*. Keraguan,

---

15 Naquib, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 199-200
16 *Ibid*, hlm. 199.
17 Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 30-1.

baik bersifat pasti atau sementara, membawa kepada dugaan atau kepada posisi ketidak-pastian yang lain dan tidak pernah kepada kebenaran.[18]

Meski demikian, bukan berarti Naquib menolak keraguan dan skeptisme sama sekali; ia tidak menolak keraguan dan skeptisme *per se*, sehingga ia setuju pendapat filosof dan epistemologi muslim kenamaan, al-Ghazali (1058-1111 M), yang menyatakan bahwa seseorang tidak bisa sungguh-sungguh percaya sampai ia merasa ragu, dan bahwa skeptisme yang sehat adalah sangat penting untuk kemajuan intelektual.[19] Yang ditolak adalah keraguan dan skeptisme keilmuan ala Barat yang sampai mengorbankan atau mengabaikan nilai-nilai sosial dan kultural. Kenyataannya, seperti ditulis Ziauddin Sardar (1951-), bahwa atas nama sains, para sarjana Barat telah memperlakukan objek penyelidikan (manusia atau bukan manusia) sebagai benda mati yang bisa diekploitasi, dimanipulasi, dibedah dan bahkan disiksa. Penekanannya yang menyeluruh pada penguasaan dan dominasi telah menyebabkan krisis ekologi yang mengancam bumi, dan metodologinya telah membekukan atau memati-rasakan subjek ketika mempelajari sebuah objek.[20]

Berdasarkan kenyataan tersebut, yaitu persoalan pandangan dunia (persoalan realitas) dan epistemologis, maka jika sarjana dan ilmuwan muslim yang bekerja dan mengikuti sistem pengetahuan Barat, menurut Naquib al-Attas,[21] berarti sama dengan ikut mengembangkan nilai-nilai dan ketegangan batin dari kebudayaan dan peradaban Barat. Wadah kesarjanaan dan keilmuan seperti ini tidak benar-benar bisa memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim, apalagi menyentuh akar-akar persoalan yang ada di antara mereka. Karena itu, diperlukan islamisasi ilmu atau parameter-parameter keilmuan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, untuk memenuhi kebutuhan tersebut sekaligus mengatasi persoalan dualisme dan ketegangan batin yang ada dalam sistem keilmuan Barat.

Dalam hal ini, Naquib mengartikan islamisasi ilmu sebagai upaya untuk mengenali, memisahkan dan mengasingkan unsur-unsur peradaban Barat yang dualistik, sekularistik dan evolusioneristik yang pada dasarnya bersifat relativistik dan nihilistik, dari tubuh pengetahuan sehingga pengetahuan bersih dari unsur-

[18] Mengacu kepada ayat '*Sesungguhnya dugaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran*' (QS. 10: 36).

[19] Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, 42. Tentang al-Ghazali, lihat A Khudori Soleh (Pengantar & Penerjemah), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009). Osman Bakar "Posisi Keraguan dalam Epistimologi Islam", dalam *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 51 dan seterusnya.

[20] Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, hlm. 37–42.

[21] *Ibid*, hlm. 44.

unsur tersebut. Sebab, unsur-unsur ini beserta apapun yang dicelupinya tidak menggambarkan isi pengetahuan sejati tetapi hanya menentukan bentuk dan karakter di mana pengetahuan dikonsepkan, dievaluasi dan ditafsirkan sesuai dengan pandangan dunia Barat.[22] Sejalan dengan itu, Naquib juga mengartikan islamisasi ilmu sebagai upaya pembebasan manusia, pertama dari tradisi magis, mitos, animis dan paham kebangsaan dan kebudayaan pra-Islam; kedua, dari kendali sekuler atas nalar dan bahasanya.[23]

C. Worldview

Setiap pengetahuan, secara *a priori*, menerima adanya realitas sebagai objek pengetahuan, sehingga pandangan tentang realitas atau pandangan dunia merupakan dasar dari seluruh bangunan ilmu. Semua pemikiran yang menyangkut masalah ini dalam kaitannya dengan keberadaan teori, masuk dalam tataran filsafat, khususnya epistemologi dan filsafat ilmu. Sehubungan dengan ini, Naquib merumuskan konsepsi tentang realitas, dengan menelaah ulang khazanah intelektual Islam yang banyak memuat pemikiran tentang realitas dari para ahli ilmu kalam, filosof dan sufi, yang dari kajian-kajian ini ia kemudian menyuarakan suatu 'filsafat ilmu Islam'.

Menurut Naquib,[24] Islam memandang realitas sebagai sesuatu yang 'ada' bukan sesuatu yang 'menjadi' sebagaimana yang dipahami Barat, sehingga objek epistemologisnya menjadi tetap, jelas dan pasti, bukan relatif dan skeptis. Dengan konsep bahwa realitas adalah "menjadi", pemikiran Barat menjadi tidak mengenal objektivitas melainkan relativitas yang berujung pada skeptisme sehingga yang mungkin bukan pengetahuan tetapi "pendapat", "opini", dan lain-lain yang bersifat subjektif; subjektivisme sendiri merupakan akar dari kesimpulan "apa saja boleh". Sebaliknya, dengan konsep bahwa realitas merupakan sesuatu yang "ada", realitas menjadi sesuatu yang satu, tetap dan mutlak, begitu pula dengan kebenaran, kebenaran hanya satu, dan semua nilai-nilai Islam bergantung terhadapnya.

Meski demikian, sebagaimana yang ada dalam teori emanasi filsafat dan tasawuf, Naquib mengakui adanya hierarki wujud. Menurutnya, meski realitas

---

22 Naquib, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 202.

23 Naquib, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, hlm. 95; Saiful Muzani, *Pandangan Dunia*, hlm. 96.

24 Naquib, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 120; Naquib, *Islam the Concenpt of Religion and the Foundation of Ethics and Morality* (Kuala Lumpur: ABIM, 1971), hlm. 50–51. Dengan paham ini Barat menganggap bahwa dunia selalu berubah, terjadi evolusi, termasuk pada manusia.

hanya satu adanya tetapi ia tersusun atas tiga tingkatan. Tingkat I adalah esensi yang merupakan wujud absolut yang tidak diketahui kecuali hanya aspek luar-Nya yang merupakan cerminan dari aspek dalam-Nya. Dari aspek-luar-wujud-absolut ini melimpah aspek batin dari Keesaan Ilahiah, dan aspek limpahan ini mempunyai aspek luar yang darinya melimpah aspek batin ke eksistensi tingkat II, yang mencakup nama-nama, sifat-sifat, dan bentuk-bentuk permanen. Dari eksistensi II melimpah eksistensi tingkat III yang juga mencakup aspek luar dan aspek dalam. Aspek batin eksistensi tingkat III adalah ruh manusia sedang aspek lahirnya adalah benda-benda semesta, yang juga terdiri atas aspek batin dan aspek luar. Aspek luar inilah yang terus berubah sebagaimana yang ditangkap oleh indra.[25]

Dengan pandangan seperti ini, maka realitas yang sesungguhnya adalah Tuhan. Dari Tuhan melimpah wujud-wujud, dan karena merupakan limpahan-Nya, semuanya mengandung aspek ilahiah. Namun, persentase kandungan ilahiah masing-masing maujud ini berbeda sesuai perbedaan tingkat hierarkinya, semakin jauh dari pusat hierarki berarti semakin kecilnya sifat ilahiah suatu maujud. Artinya, dalam eksistensi tingkat III, manusia adalah yang paling ilahiah dibanding wujud-wujud lain di bumi karena secara hierarkis ia berada setingkat di atas benda-benda bumi. Dari sinilah lahir konsep mokrokosmos di mana manusia dipandang sebagai jagat kecil yang memuat dan melalui dirinya alam raya ini wujud.[26] Tentang konsep manusia sebagai mikrokosmos (jagat kecil) yang mencerminkan jagat besar (makrokosmos) ini sendiri, pertama kali disampaikan oleh Imam Ja`far Al-Sadiq (699–765 M), imam ke-6 dalam mazhab Syiah Imamiyah, kemudian dikembangkan oleh Ikhwan Al-Shafa (abad ke-10 M) dan terakhir dikukuhkan dalam sistem metafisika ahli tasawuf oleh Ibn Arabi (1165–1240 M).[27]

Lebih lanjut dari konsep hierarki emanasi ini, dalam kaitannya dengan individu dan masyarakat, individu menduduki peringkat lebih utama dibanding masyarakat atau komunitas, sebab kebaikan dan kebenaran yang bersumber dari Tuhan melimpah lebih dahulu kepada individu, yang kemudian membentuk kemunitas masyarakat. Karena itu, dalam hal perbaikan moral, yang lebih utama adalah mental individu bukan masyarakat, jika moral individu baik maka

---

[25] Naquib, *A Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniry* (Malaysia: The Ministry of Culture and Sports, 1986), hlm. 160.

[26] Saiful Muzani, *Pandangan Dunia*, hlm. 92.

[27] Al-Tahanawi, *Kasyaf Istilah al-Funûn*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1966), hlm. 75–78.

akan baik pula moral masyarakat. Kebaikan masyarakat adalah cerminan dari kebaikan individu-individu. Dari titik inilah Naquib mengkritik pemikir Barat yang dianggap lebih menekankan masalah masyarakat di banding individu, pada persoalan sosial politik ketimbang perbaikan individu.[28]

Pandangan dunia yang dirumuskan Naquib tersebut mempunyai kaitan yang erat dengan gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial atau humaniora.[29] Sebab, ilmu-ilmu sosial menyangkut masalah manusia dan masyarakat serta hubungan di antara keduanya, di mana persoalan-persoalan ini sedikit banyak telah dikemukakan Naquib dalam beberapa karyanya.

D. Sumber dan Metode Pengetahuan

Berbeda dengan filsafat dan sains modern, Naquib menyatakan bahwa pengetahuan datang dari Tuhan yang kemudian ditafsirkan oleh kekuatan potensi-potensi manusia sehingga pengetahuan yang dimiliki manusia adalah tafsiran terhadap pengetahuan dari Tuhan. Dengan konsep ini, maka dari sisi sumbernya, pengetahuan adalah masuknya makna sesuatu dari Tuhan ke dalam jiwa manusia; sebaliknya, dari sisi subjek atau manusianya, pengetahuan adalah sampainya jiwa pada makna sesuatu objek pengetahuan.[30] Berdasarkan hal ini, menurut Muzani, apa yang disebut sebagai pengetahuan dalam pandangan Naquib, adalah sesuatu yang melimpah dari Tuhan hingga masuk dalam ruh kemudian ditafsirkan oleh kekuatan-kekuatan yang ada dalam ruh tersebut hingga lahir pengetahuan dalam bentuk simbol-simbol atau proposisi-proposisi logis atau matematis.[31] Konsep ini mengingatkan kita pada paradigma pemikiran kaum iluminatif yang dipelopori Suhrawardi.

Dengan pemahaman yang demikian, bagi Naquib, objek pengetahuan bukan *ada*-nya melainkan makna dari *ada*-nya, atau makna dari realitas objek. Artinya, subjek atau manusianya yang lebih berperan dan menentukan apa yang ada pada objek. Makna objek ada dalam persepsi manusia bukan dalam diri objek. Ini berseberangan dengan epistemologi Barat yang positivistik, materialistik, dan empiris. Menurut epistemologi ini, makna pengetahuan ada dalam diri objek (*in-itself*) secara objektif, otonom, dan tanpa ada pengaruh kreatif dari

---

[28] Naquib, *Islam dan Sekularisme*, hlm. 161-2; Saiful Muzani, *Pandangan Dunia*, hlm. 93.
[29] Saiful Muzani, *Ibid*.
[30] Naquib, *Konsep Pendidikan*, hlm. 42-3.
[31] Saiful Muzani, *Pandangan Dunia*, hlm. 94.

manusia (subjek). Manusia hanya bersikap pasif, yang diisi objek material melalui pengalaman indriawi.[32]

Untuk menafsirkan pengetahuan dari Tuhan dan menangkap makna-makna objek pengetahuan, menurut Naqib,[33] manusia menggunakan kekuatan potensi-potensi yang dimiliki, yakni indra yang sehat, akal sehat, dan intuitif. Indra sehat di sini mengacu pada pengamatan dan persepsi lima indra lahir, yakni perasa tubuh, pencium, perasa lidah, penglihat, dan pendengar, yang semua berfungsi untuk memersepsi hal-hal partikular dalam alam lahir. Namun, terkait dengan pancaindra lahir ini ada lima indra batin yang secara batiniah memersepsi citra-citra indriawi dan maknanya, menyatukan atau memilahkan, mengonsepsi gagasan tentangnya, menyimpan hasil-hasil pencerapan, dan melakukan interaksi terhadapnya. Kelima indra batin ini adalah indra umum, representasi, estimasi, pengingat kembali, dan imajinasi. Dalam hal ini, yang dipersepsi adalah 'rupa' (*form*) dari objek lahiriah, yakni representasi realitas atau indriawi, bukan realitas itu sendiri. Apa yang disebut realitas lahir atau objek lahir adalah sesuatu yang diabstraksikan oleh indra, yang disebut 'rupa' (*form*), bukan realitas sesungguhnya dalam dirinya sendiri yang disebut 'makna'. Perbedaan antara rupa dan makna objek-objek indriawi adalah bahwa 'rupa' merupakan apa yang pertama kali dipersepsi oleh indra lahir dan kemudian oleh indra batin, sedangkan 'makna' adalah apa yang dipersepsi indra batin dari objek indriawi tanpa terlebih dahulu dipersepsi indra lahir.[34]

Mengenai akal sehat, ia bukan sekadar unsur-unsur indriawi atau fakultas mental yang secara logis mensistemasi dan menafsirkan fakta-fakta pengalaman indriawi, atau yang mengubah data pengalaman indriawi menjadi citra akliah yang dapat dipahami, atau yang melakukan kerja abstraksi fakta-fakta dan data indriawi serta hubungan keduanya. Lebih dari itu, akal di sini adalah substansi ruhaniah yang melekat dalam organ ruhaniah pemahaman yang disebut hati (*qalb*) yang merupakan tempat terjadinya intuisi.[35] Jadi, apa yang disebutkan di atas baru merupakan bagian dari aspek akal.

Tentang intuisi sendiri, Naquib tidak membatasi pada pengenalan langsung tanpa perantara, oleh subjek yang mengenali tentang dirinya sendiri, keadaan sadarnya, diri-diri lain yang seperti dirinya, dunia lahiriah, hal-hal universal,

---

32 *Ibid.*

33 Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 34.

34 *Ibid.*, hlm. 35–6.

35 *Ibid.*, hlm. 37.

nilai-nilai atau kebenaran-kebenaran rasional. Intuisi juga pemahaman langsung akan kebenaran-kebenaran agama, realitas dan eksistensi Tuhan, serta realitas eksistensi sebagai lawan esensi; bahkan dalam tingkat yang lebih tinggi, intuisi adalah intuisi terhadap eksistensi itu sendiri.[36]

Selanjutnya, pada tingkat-tingkat kebenaran yang lebih tinggi, intuisi tidak datang pada sembarang orang, tetapi hanya pada orang yang telah menjalani hidupnya dengan mengalami kebenaran agama melalui praktik pengabdian kepada Tuhan secara ikhlas. Intuisi ini datang pada orang yang—dengan pencapaian intelektualnya—telah mengalami hakikat keesaan Tuhan dan arti keesaan dalam suatu sistem metafisik terpadu. Intuisi ini datang pada orang yang merenungkan secara terus-menerus hakikat realitas, untuk kemudian selama perenungan mendalam ini dan dengan kehendak-Nya, kesadaran akan dirinya dan kesadaran subjektifnya terhapuskan, lalu masuk ke dalam kedirian yang lebih tinggi, *baqa'* dalam Tuhan. Ketika kembali kepada keadaan manusiawi dan subjektifnya, yang bersangkutan kehilangan apa yang ditemukan, tetapi ilmu tentang apa yang ia temukan, pengalaman ruhani yang dialami selama *baqa'*, tetap ada pada dirinya.[37]

E. Berawal dari Bahasa

Dari mana kita harus memulai islamisasi sains? Menurut Naquib, proses islamisasi atas konsep-konsep di atas, yaitu tentang pandangan dunia, tentang realitas dan epistemologis, yang bertujuan untuk mengimbangi dan "meluruskan" pandangan dunia (metafisika) dan epistemologis Barat yang tidak sesuai dengan tata nilai Islam dan cenderung merusak tata kehidupan manusia sendiri, dapat dimulai dari apa yang diistilahkan dengan "islamisasi bahasa".[38] Akan tetapi, islamisasi bahasa yang dimaksud tidak sama dengan arabisasi bahasa sebagaimana yang sering terjadi dan dipahami oleh sebagian masyarakat Islam. Yang pertama mempersyaratkan adanya perubahan cara pandang dan pemahaman atas kandungan makna sebuah bahasa, istilah, atau kata-kata, berdasarkan atas *world view* yang digali dari keyakinan dan nilai-nilai ajaran Islam, sedangkan yang kedua hanya sekadar mengubah dari bahasa lokal kepada kosa-kata dan bahasa Arab tanpa memerhatikan perubahan ideologi atau *world view* yang

[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, hlm. 38.
[38] Naquib, *Konsep Pendidikan*, hlm. 26; Naquib, *Islam dan Filsafat*, hlm. 11.

bersangkutan. Karena itu, Islamisasi bahasa tidak mesti diiringi dengan adanya perubahan atau penerjemahan bahasa daerah kepada bahasa Arab, tetapi yang penting adalah perubahan pemahaman dan kandungan makna lafal atau bahasa yang digunakan.

Menurut Naquib, gagasan islamisasi bahasa ini bukan sesuatu yang mengada-ada. Sebab, menurutnya,[39] cara pandang dunia (metafisika) Muslim dan juga sosialisasi konsep-konsep Al-Quran pada awalnya adalah dimulai dari islamisasi bahasa, termasuk bahasa Arab. Salah satu contoh adalah kata *karîm*. Pada masa jahiliah, kata ini berarti kemuliaan garis keturunan yang berkaitan dengan kedermawanan sehingga kata *karîm* merupakan lawan kata dari *bukhl* (pelit). Al-Quran kemudian mengganti bidang semantik *karama* menjadi kemuliaan berdasarkan takwa[40] sehingga menghasilkan suatu medan semantik yang sama sekali baru yang tidak dikenal sebelumnya. Al-Quran mengubah dasar struktur konseptual istilah-istilah kunci jahiliah secara radikal sehingga terjadi perombakan semua medan semantik jahiliah.[41] Jaringan-jaringan semantik konseptual yang lama lambat laun larut dan terhapus, digantikan jaringan semantik konseptual baru yang khas qurani.

Proses islamisasi ini, menurut Naquib, tidak hanya terjadi pada Al-Quran, tetapi juga pada bahasa-bahasa Islam lain, bahasa non-Arab, seperti bahasa Turki, Persia, dan Melayu, ketika para dai datang ke wilayah-wilayah ini. Di tanah air, khususnya di wilayah Jawa, gagasan Naquib tersebut tampaknya tidak berbeda dengan yang dilakukan oleh Wali Songo (abad ke-15–16 M). Ketika melakukan dakwah, mereka tidak langsung mengubah tata akidah dan ibadah masyarakat Jawa yang mayoritas Hindhu-Buddha, tetapi masuk lewat budaya dan bahasa. Yaitu, dengan mengubah tembang-tembang, hikayat, cerita wayang, tradisi, kebiasaan, dan seterusnya yang awalnya bernuansa politeistik atau materialistik menjadi sesuatu yang bernuansa dan mengandung nilai-nilai tauhid dan keakhiratan. Bahasa dan istilah-istilah dalam tembang, gending atau cerita wayang dibiarkan tetap menggunakan bahwa Jawa, tidak diganti dengan istilah-istilah bahasa Arab, tetapi isi dan nilai kandungannya yang diubah. Berawal dari perubahan makna dan kandungan bahasa inilah kemudian diubah cara pandang (*world view*) dan akidah masyarakat.

---

[39] *Ibid.*, hlm. 27.

[40] Mengacu pada QS Al-H̲ujurât: 13.

[41] Naquib, *Konsep Pendidikan*, hlm. 29.

Di samping itu, menurut Naquib,[42] saat ini telah terjadi perusakan bahasa-bahasa Islam di masing-masing wilayah Islam, yang sebagiannya merupakan bagian dari sekularisasi atau lewat modernisasi tanpa disadari sepenuhnya oleh pelakunya. Karena itu, perlu dilakukan upaya untuk mengembalikan bahasa dan istilah-istilah tersebut kepada makna asalnya sehingga jaringan konseptual pandangan dunia Muslim tidak berubah atau rusak.[43]

F. Penutup

Menurut Naquib, meski pengetahuan bersumber dari Tuhan bukan berarti pengetahuan hanya bisa dan harus digali dari wahyu. Seperti dikatakan Sardar,[44] epistemologi Islam menekankan totalitas pengalaman dan kenyataan, dan tidak menganjurkan satu cara melainkan banyak cara untuk mempelari objek kajian. Konsep ilmu mencakup semua bentuk pengetahuan, yang diperoleh lewat observasi, olah nalar maupun intuisi. Tegasnya, pengetahuan dapat diperoleh dari wahyu maupun akal, dari observasi maupun intuisi, dari tradisi maupun spekulasi teoretis. Berbagai cara untuk mengetahui alam dan realitas adalah valid karena semuanya adalah 'wahyu' dan tunduk di bawah sunnah Tuhan. Wahyu-Nya terdiri atas dua macam, tertulis dan tidak tertulis: yang tertulis adalah Al-Quran, yang tidak tertulis adalah alam semesta.

Pernyataan Naquib bahwa islamisasi konsep atau teori harus pararel atau didahului oleh islamisasi bahasa adalah sesuatu yang sangat bagus dan membantu. Sebab, perubahan bahasa dan islamisasi bahasa dapat memberi pengaruh besar pada cara pandang dunia seseorang sehingga dapat mengubah keyakinan dan perilaku yang bersangkutan. Akan tetapi, islamisasi bahasa tentu tidak sama dengan reislamisasi bahasa. Bahkan, pernyataan Naquib bahwa kita perlu melakukan reislamisasi bahasa dapat dinilai sebagai kemunduran. Sebab, bahasa-bahasa atau kata-kata kunci dalam Islam, seperti dikatakan Naquib sendiri,[45] telah selesai sejak abad permulaan Islam. Karena itu, yang diperlukan saat ini bukan reislamisasi bahasa tetapi aktualisasi bahasa-bahasa Islam. Kita harus menggali kembali khazanah bahasa keilmuan Islam yang ada, kemudian menambah *vocab*

---

[42] Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 14.

[43] Naquib, *Konsep Pendidikan*, hlm. 26. Di sini Naquib mengartikan bahasa Islam sebagai bahasa yang digunakan masyarakat Muslim yang didasarkan atas cara pandang dan kebenaran tertentu yang diambil dari keyakinan agamanya.

[44] Sardar, *Jihad Intelektual*, hlm. 54.

[45] Naquib, *Konsep Pendidikan*, hlm. 16; Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, hlm. 12.

baru yang belum dikenal yang mencerminkan metafisika atau pandangan dunia Islam. Fakultas Humaniora dan Budaya, khususnya Jurusan Bahasa, jelas sangat berkepentingan dengan persoalan ini. *Wallâhu a'lam.*

III

ISLAMISASI ILMU-ILMU SOSIAL

Pemikiran Ismael Raji Al-Faruqi (1921-1986 M)

Salah satu tokoh utama dalam program islamisasi ilmu, khususnya di Amerika, adalah Ismael Raji Al-Faruqi. Ia bahkan telah menjadi ikon program ini lewat pendidikan tinggi yang dibangunnya tahun 1981 di Washington DC, yaitu *The International Institue of Islamic Thought* (IIIT). Gagasan utamanya dalam program ini terdiri atas 12 langkah islamisasi ilmu. Tulisan ini mendiskusikan dan mencermati gagasan islamisasi ilmu Al-Faruqi.

A. Riwayat Hidup

Ismail Raji Al-Faruqi lahir pada 1 Januari 1921 M, di Jaffa, Palestina, sebelum wilayah ini diduduki Israel.[1] Pendidikan awalnya ditempuh di *College des Ferese*, Libanon, yang menggunakan bahasa Prancis sebagai bahasa pengantarnya, kemudian di American University, Beirut, jurusan Filsafat. Pada 1941, setelah meraih *Bachelor of Arts* (BA), ia bekerja sebagai pegawai pemerintah (PNS) Palestina di bawah mandat Inggris. Empat tahun kemudian, karena kepemimpinannya yang menonjol, Al-Faruqi diangkat sebagai gubernur di provinsi Galelia, Palestina, pada usia 24 tahun. Namun, jabatan ini tidak lama

<?> Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modern hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 49.

diembannya, karena tahun 1947, provinsi tersebut jatuh ke tangan Israel sehingga ia hijrah ke Amerika, setahun kemudian.[2]

Setahun di Amerika, Faruqi melanjutkan studinya di *Indiana University* sampai meraih gelar Master dalam bidang filsafat, tahun 1949. Dua tahun kemudian ia meraih gelar master kedua dalam bidang yang sama dari Universitas Harvard. Puncaknya, tahun 1952, Faruqi meraih gelar Ph.D dari Universitas Indiana, dengan disertasi berjudul *On Justifying the God: Metaphysic and Epistemology of Value* (Tentang Pembenaran Tuhan, Metafisika dan Epsitemologi Nilai).[3] Namun, apa yang dicapai ini tidak memuaskannya. Karena itu, ia kemudian pergi ke Mesir untuk lebih mendalami ilmu-ilmu keislaman di Universitas al-Azhar, Kairo.[4]

Pada 1959, Faruqi pulang dari Mesir dan mengajar di McGill, Montreal, Kanada, sambil mempelajari Yudaisme dan Kristen secara intensif. Namun, dua tahun kemudian, tahun 1961, ia pindah ke Karachi, Pakistan, untuk ambil bagian dalam kegiatan *Central Institute for Islamic Research* (CIIR) dan jurnalnya, *Islamic Studies*. Dua tahun di Pakistan, tahun 1963, Faruqi kembali ke Amerika dan mengajar di *School of Devinity*, Universitas Chicago, sambil melakukan kajian keislaman di Universitas Syracuse, New York. Selanjutnya, tahun 1968, Faruqi pindah dan menjadi guru besar Pemikiran dan Kebudayaan Islam pada Temple University, Philadelphia. Di sini Faruqi mendirikan Departemen *Islamic Studies* sekaligus memimpinnya sampai akhir hayatnya, 27 Mei 1986. Menurut beberapa sumber, Faruqi meninggal karena diserang orang tak dikenal yang diidentifikasi sebagai agen Mossad, agen rahasia Israel. Tragedi ini juga menewaskan istrinya, Dr. Louis Lamya dan kedua putranya.[5]

Di samping kontribusinya yang besar dalam memperkenalkan studi-studi keislaman di berbagai perguruan tinggi di Amerika dan proyeknya yang terkenal, 'Islamisasi Ilmu Pengetahuan' (*Islamization of Knowledge*), Faruqi juga aktif dalam gerakan-gerakan keislaman dan keagamaan. Bersama istrinya, Dr. Louis Lamya, ia membentuk kelompok-kelompok kajian Islam, seperti *Muslem Student Association* (MSA), *American Academy of Religion* (AAR), mendirikan Himpunan Ilmuan

---

2 Kafrawi Ridwan, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru Vanhouve, 1995), hlm. 334; Lamya Al-Faruqi, *Alaih Masa Depan kaum Wanita*, Terj. Masyhur Abadi (Surabaya: al-Fikr, 1997), hlm. xii.

3 Menurut istrinya, Louis Lamya, karena tingginya biaya hidup di Amerika, selama studi di Harvard ini, Al-Faruqi sambil bekerja menerjemahkan buku-buku berbahasa Arab dan bisnis konstruksi. Lamya Al-Faruqi, *Ibid*.

4 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 49.

5 Ismael R. Al-Faruqi, *Seni Tauhid*, Terj. Hartono (Yogyakarta: Bentang, 1999), hlm. 274; Ihsan Ali Fauzi, "Dibunuhnya al-Faruqi Misteri yang Akan Tetap Misteri" dalam majalah Umat, No. 25, 10 Juni 1996, hlm. 48–57.

Sosial Muslim (*The Association of Muslem Social Scientist* – AMSS), *Islamic Society of North America* (ISNA), menerbitkan jurnal *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS), dan yang menomental, mendirikan Perguruan Tinggi Pemikiran Islam (*The International Institue of Islamic Thought*—IIIT).[6]

Selain itu, Al-Faruqi juga duduk sebagai penasihat serta ikut mendesain program studi Islam di berbagai universitas di dunia Islam, antara lain, di Pakistan, India, Afrika Selatan, Malaysia, Saudi Arabia, dan Mesir. Selain itu, Al-Faruqi juga ikut mendesain program studi Islam di tempat-tempat isolatif seperti di Universitas Mindanau, Philipina Selatan, dan Universitas Qum, Teheran, Iran.[7]

Al-Faruqi banyak meninggalkan karya tulis. Tercatat tidak kurang dari 100 artikel dan 25 judul buku, yang mencakup berbagai persoalan, antara lain, etika, seni, sosiologi, kebudayaan, metafisika, dan politik. Di antara bukunya adalah *Ushûl al-Syahyuniyah fi al-Dîn al-Yahûdi* (1963), *Historical Atlas of Religion of the World* (1974), *Islamic and Culture* (1980), *Islamization of Knowledge General Principles and Workplan* (1982), *Tauhid Its Implications for Thought and Life* (1982), *Cultural Atlas of Islam* (1986), *Christian Ethics, Trealogue of Abraham Faith,* dan *Atlas of Islamic Culture and Civilization*.[8]

B. Latar Belakang Islamisasi

Menurut Al-Faruqi, fakta bahwa apa yang dicapai sains modern, dalam berbagai aspeknya, merupakan sesuatu yang sangat menakjubkan. Namun, kemajuan tersebut ternyata juga memberikan dampak lain yang tidak kalah mengkhawatirkannya. Menurut Al-Faruqi,[9] akibat dari paradigma yang sekuler, pengetahuan modern menjadi kering, bahkan terpisah dari nilai-nilai tauhid: suatu prinsip global yang mencakup lima kesatuan, yaitu keesatuan Tuhan, kesatuan alam, kesatuan kebenaran, kesatuan hidup, dan kesatuan umat manusia. Jelasnya, sains modern telah lepas atau melepaskan diri dari nilai-nilai teologis.[10]

Perceraian sains modern dari nilai-nilai teologis ini memberikan dampak negatif. Pertama, dalam aplikasinya, sains modern melihat alam beserta hukum

[6] Azra, *Pergolakan Politik*, 50; Lamya, *Alaih Masa Depan*, hlm. xiii.

[7] Lamya, *Ibid.,* hlm. ix.

[8] M. Basori, "Islamisasi Ilmu", dalam HR Pelita (ed. 24 Nopember 1991, No. XVIII/ 5450), hlm. iv.

[9] John L. Esposito, "Ismael R. al-Faruqi", hlm. 4; Ismael Raji Al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, Terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 55–96.

[10] Sebelumnya, kritik pedas dilontarkan oleh seorang filosof atheis, Nietzche (1844–1900 M) dengan kata-kata yang terkenal bahwa Tuhan telah mati, karena dalam tindakan dan perilakunya, para saintis Barat telah tidak lagi memedulikan etika-etika religius. Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik Sekapur Sirih Nurcholis Madjid* (Jakarta: Teprit, 1993), hlm. 63.

dan polanya, termasuk manusia sendiri, hanya sebagai sesuatu yang bersifat material dan insidental yang eksis tanpa intervensi Tuhan. Karena itu, manusia bisa memerkosa dan mengeksploitasi kekayaan alam tanpa memperhitungkan nilai-nilai spiritualitas. Kedua, secara metodologis, sains modern ini, tidak terkecuali ilmu-ilmu sosialnya, menjadi sulit diterapkan untuk memahami realitas sosial masyarakat Muslim yang mempunyai pandangan hidup berbeda dari Barat.[11]

Sementara itu, keilmuwan Islam sendiri yang dianggap bersentuhan dengan nilai-nilai teologis, terlalu berorientasi pada religiusitas dan spiritualitas tanpa memedulikan betapa pentingnya ilmu-ilmu sosial dan ilmu kealaman yang dianggap sekuler. Demi menjaga identitas keislaman dalam persaingan budaya global, para ilmuwan Muslim bersikap defensif dengan mengambil posisi konservatif-statis, yakni dengan melarang segala bentuk inovasi dan mengedepankan ketaatan fanatik terhadap *syariah* (fiqh produk Abad Pertengahan). Mereka menganggap bahwa syariah (fiqh) adalah hasil karya yang telah *fixed* dan paripurna sehingga segala perubahan dan pembaruan atasnya adalah penyimpangan dan setiap penyimpangan adalah sesat dan bid`ah. Mereka melupakan sumber utama kreativitas, yakni ijtihad, bahkan mencanangkan ketertutupannya.[12]

Sikap sebagian ilmuwan Muslim tersebut, pada akhirnya juga menimbulkan pemisahan wahyu dari akal, pemisahan pemikiran dari aksi dan pemisahan pemikiran dari kultur sehingga menimbulkan stagnasi keilmuan di kalangan mereka.[13] Artinya, dampak negatif yang terjadi dari sikap-sikap "keras kepala" sebagian ilmuwan Islam sendiri sesungguhnya tidak kalah membahayakannya dibanding apa yang ada dalam sains modern. Kenyataannya, menurut Al-Faruqi, di sekolah, akademi, maupun universitas, tidak pernah terjadi seperti sekarang di mana seorang ilmuwan Muslim begitu berani mengemukakan tesis-tesis yang bisa dianggap tidak Islami, dan tidak sehebat sekarang acuhnya pemuda Muslim terhadap agamanya.[14]

Bersamaan dengan itu, sistem dan model pendidikan Islam yang dianggap sebagai ujung tombak kemajuan, justru mendukung dan melestarikan tradisi keilmuan Islam yang stagnan. Menurut Al-Faruqi,[15] model pendidikan

[11] Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Vol. I (Jakarta: Jambatan, 1992), hlm. 242–243.
[12] *Ibid.*, hlm. 40–1.
[13] *Ibid.*, hlm. 43–53.
[14] *Ibid.*, hlm. 12.
[15] *Ibid.*, hlm. 12.

masyarakat Islam bisa dipolakan menjadi tiga kategori. Pertama, sistem pendidikan tradisional yang hanya mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara sempit, sisi hukum, dan ibadah *mahdhah*, yang dalam konteks Indonesia bisa ditunjukkan pada model pendidikan salaf di pesantren. Kedua, sistem pendidikan yang lebih menekankan ilmu-ilmu sekular yang diadopsi secara mentah dari Barat, yang dalam konteks Indonesia bisa ditunjukkan pada sistem pendidikan umum. Kedua sistem ini menimbulkan dualisme (*split*) dalam kepribadian masyarakat Muslim. Alumnus pendidikan salaf (pesantren) cenderung bersikap *konservatif-eksklusif* dan antagonistik terhadap ilmu-ilmu modern yang sebenarnya sangat diperlukan, sementara sarjana pendidikan modern cenderung bersikap *sekularistik-materialistik* dan antagonistik terhadap ilmu-ilmu religius.

Di samping kedua sistem pendidikan tersebut, ketiga, ada sistem konvergensif yang memadukan kedua sistem yang ada. Sistem ini, di samping memberikan materi agama juga memberikan berbagai disiplin ilmu modern yang diadopsi dari Barat. Namun, pencangkokan ini ternyata tidak dilakukan di atas dasar filosofis yang benar, tetapi semata hanya diberikan secara bersama-sama; ilmu-ilmu agama dijejerkan dengan ilmu-ilmu umum (seperti yang ada di MAN, STAIN, IAIN, dan UIN) sehingga tidak memberikan dampak positif pada mahasiswa. Apalagi kenyataannya, ilmu-ilmu tersebut sering disampaikan oleh dosen yang kurang mempunyai wawasan keislaman dan kemodernan yang memadai.[16]

Berdasarkan kenyataan seperti itu, menurut Al-Faruqi, tidak ada cara lain untuk membangkitkan Islam dan menolong nestapa dunia, kecuali dengan mengkaji kembali kultur keilmuan Islam masa lalu, masa kini, dan keilmuan modern Barat sekaligus, untuk kemudian mengolahnya menjadi keilmuan yang *rahmatan li al-alamin*, melalui apa yang disebut islamisasi ilmu yang kemudian disosialisasikan lewat sistem pendidikanIslam yang integratis. Secara tegas, Al-Faruqi menyatakan bahwa umat Islam tidak bisa diharapkan untuk bangkit kembali jika sistem pendidikannya tidak diubah dan kesalahannya tidak dikoreksi. Sesungguhnya, apa yang diperlukan adalah pembaruan sama sekali terhadap sistem pendidikan. Dualisme dalam sistem pendidikan Islam yang sekarang: sistem pendidikan Islam dan pendidikan sekuler (umum), harus dihilangkan dan dihapuskan. Kedua sistem pendidikan tersebut harus

---

16 *Ibid*. Bandingkan dengan A. Khudori Soleh, “Plus-Minus Pesantren & PT” dalam HR. Bhirawa (Malang), 18 Juli 1996.

diintegrasikan, dan sistem yang akan lahir harus diinfus dengan spirit Islam yang sekaligus berfungsi sebagai bagian integral dari program ideologinya.[17]

C. Prinsip Dasar Islamisasi

Untuk membumikan gagasannya tentang islamisasi ilmu, Al-Faruqi meletakkan fondasi epistemologinya pada prinsip tauhid yang terdiri lima macam kesatuan.[18]

1. Keesaan (kesatuan) Tuhan, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, yang menciptakan dan memelihara semesta. Implikasinya, berkaitan dengan pengetahuan adalah bahwa sebuah pengetahuan bukan untuk menerangkan dan memahami realitas sebagai entitas yang terpisah dari Realitas Absolut (Tuhan), melainkan melihatnya sebagai bagian yang integral dari eksistensi Tuhan. Karena itu, islamisasi ilmu mengarahkan pengetahuan pada kondisi analisis dan sintesis tentang hubungan realitas yang dikaji dengan hukum Tuhan (*divine pattern*).[19]
2. Kesatuan ciptaan, bahwa semesta yang ada ini baik yang material, psikis, spasial (ruang), biologis, sosial, maupun estetis, adalah kesatuan yang integral. Masing-masing saling kait dan saling menyempurnakan dalam ketentuan hukum alam (sunnatullah) untuk mencapai tujuan akhir tertinggi, Tuhan. Namun, bersamaan dengan itu, Dia juga menundukkan alam semesta untuk manusia sehingga mereka bisa mengubah polanya dan mendayagunakannya demi kesejahtaraan umat.[20] Berdasarkan hal ini, dalam kaitannya dengan islamisasi ilmu, maka setiap penelitian dan usaha pengembangan keilmuan harus diarahkan sebagai refleksi dari keimanan dan realisasi ibadah kepada-Nya. Ini berbeda dengan prinsip keilmuan Barat, yang sejak abad ke-15 sudah tidak lagi berterima kasih pada Tuhan melainkan hanya pada dirinya sendiri dan untuk kepentingannya sendiri. Mereka memisahkan pengetahuan dari prinsip teologis dan agama.[21]

---

17 John Esposito, *Ismael R. al-Faruqi*, hlm. 3; Ziauddin Sardar, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam", dalam *Jihad Intelektual*, Terj. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), hlm. 44–45.

18 Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 55–96. Dalam referensi lain, Faruqi dan Louis Lamya Faruqi, "Tauhid Dasar Peradaban Islam", dalam jurnal *Ulumul Qur`an*, no. 1/VII/ 1996, hlm. 43–51.

19 Ismael Faruqi, "Islamizing the Social Sciences", dalam Abdullah Omar Nassef (ed.), *Social and Natural Sciences, The Islamic Perpective Ismael Raji al-Faruqi* (Jeddah: King Abd Al-Aziz University, 1981), hlm. 17. Dalam edisi bahasa Indonesia, Ismael Faruqi, "Islamisasi Ilmu-Ilmu Sosial" dalam Abu Bakar Bagader (ed), *Islam dalam Perpsektif Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Titian Ilhi Press, 1996), hlm. 16.

20 Ismael Faruqi, *Islamisasi*..., hlm. 58–66.

21 Kamaruddin Hidayat & Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektf Filsafat Perenial* (Jakarta: UI Press, 1995), hlm. 113.

3. Kesatuan kebenaran dan pengetahuan. Kebenaran bersumber pada realitas, dan jika semua realitas berasal dari sumber yang sama, Tuhan, maka kebenaran tidak mungkin lebih dari satu. Apa yang disampaikan lewat wahyu tidak mungkin berbeda apalagi bertentangan dengan realitas yang ada, karena Dia-lah yang menciptakan keduanya. Faruqi merumuskan kesatuan kebenaran ini sebagai berikut. (1) Bahwa berdasarkan wahyu, kita tidak boleh membuat klaim yang paradoksal dengan realitas. Pernyataan yang diajarkan wahyu pasti benar dan harus berhubungan dan sesuai dengan realitas. Jika terjadi perbedaan atau bahkan pertentangan antara temuan sains dan wahyu, seorang Muslim harus mempertimbangkan kembali pemahamannya atas teks atau mengkaji ulang data-data penelitiannya. (2) Bahwa dengan tidak adanya kontradiksi antara nalar dan wahyu, berarti tidak ada satu pun kontradiksi antara realitas dan wahyu yang tidak terpecahkan. Karena itu, seorang Muslim harus terbuka dan senantiasa berusaha merekonsiliasikan antara ajaran agama dan kemajuan Iptek. (3) Bahwa pengamatan dan penyelidikan terhadap semesta dengan bagian-bagiannya tidak akan pernah berakhir, karena pola-pola Tuhan tidak terhingga. Betapapun mendalam dan banyaknya seseorang menemukan data baru, semakin banyak pula data yang belum terungkap. Karena itu, seorang Muslim dituntut bersikap *open minded*, rasional, dan toleran terhadap bukti dan penemuan baru.[22]

   Konsep Al-Faruqi tersebut mengingatkan kita pada pemikiran Ibn Rusyd, tetapi keduanya berbeda dalam metode penyatuan kebenarannya, yaitu ketika terjadi perbedaan atau bahkan pertentangan antara realitas dan wahyu. Ibn Rusyd lebih mendasarkan pada argumen rasional sedangkan Faruqi lebih melihat data objektif. Ketika terjadi perbedaan antara penemuan dan wahyu, Ibn Rusyd mengajarkan takwil teks oleh orang yang kompetan (ahli) sedangkan Al-Faruqi mengajarkan adanya *review* dan *recheking* terhadap pemahaman teks atau data-data yang ada.[23]
4. Kesatuan hidup. Menurut Al-Faruqi, kehendak Tuhan terdiri atas dua macam, yaitu (1) berupa hukum alam (*sunnatullah*) dengan segala regularitasnya yang memungkinkan diteliti dan diamati, materi, dan

[22] Ismael Faruqi, *Islamisasi*..., hlm. 66-71.

[23] Tentang Ibn Rusyd, lihat Athif Iraqi, *Al-Manhaj al-Naqd fi Falsafah Ibn Ruysd* (Kairo: Dar al-Maarif, 1990), hlm. 47-49.

(2) berupa hukum moral yang harus dipatuhi, agama. Kedua hukum ini berjalan seiring, senada dan seirama dalam kepribadian seorang Muslim. Konsekuensinya, tidak ada pemisahan antara yang bersifat spiritual dan material, antara jasmani dan ruhani.[24]

5. Kesatuan manusia. Tata sosial Islam, menurut Al-Faruqi,[25] adalah universal, mencakup seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Kelompok Muslim tidak disebut bangsa, suku atau kaum melainkan umat. Pengertian umat bersifat trans-lokal dan tidak ditentukan oleh pertimbangan geografis, ekologis, etnis, warna kulit, kultur, dan lainnya, tetapi hanya dilihat dari sisi takwanya. Meski demikian, Islam tidak menolak adanya klasifikasi dan stratifikasi natural manusia ke dalam suku, bangsa, dan ras sebagai potensi yang dikehendaki Tuhan. Yang ditolak dan dikutuk Islam adalah paham etnosentrisme, karena hal ini akan mendorong penetapan hukum bahwa kebaikan dan kejahatan hanyaberdasarkan etnisnya sendiri sehingga menimbulkan berbagai konflik antarkelompok.[26] Kaitannya dengan islamisasi ilmu, konsep ini mangajarkan bahwa setiap pengembangan ilmu harus berdasar dan bertujuan untuk kepentingan kemanusiaan, bukan hanya kepentingan golongan, ras, dan etnis tertentu.

   Konsep Al-Faruqi tentang Islam sebagai agama universal tersebut tidak berbeda dengan yang pernah disampaikan oleh Hamilton A.R. Gibb (1895–1971 M). Menurutnya, Islam memiliki risalah yang harus disosialisasikan kepada seluruh manusia, karena itu Islam secara tegak bisa menjadi mediator antara Barat dan Timur. Tatanannya lebih komprehensif dari tatanan agama lain sehingga mampu mempersatukan berbagai golongan manusia. Tanpa mediator ini, tidak kecil kemungkinan terjadi peperangan besar di antara mereka.[27]

D. Tujuan & Langkah Kerja

Secara umum, islamisasi ilmu Faruqi dimaksudkan sebagai respons positif terhadap realitas pengetahuan modern yang sekularistik di satu sisi dan Islam yang terlalu religious di sisi yang lain, dalam model pengetahuan baru yang utuh

[24] Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 85.
[25] Ismael Faruqi, *Tauhid* (Bandung: Pustaka, 1995), hlm. 110.
[26] Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 88.
[27] Anwar Jundi, *Islam Agama Dunia*, Terj. K. Suhadi (Solo: Pustaka Mantiq, 1990), hlm. 46.

dan integral tanpa pemisahan di antara keduanya. Secara teprinci, tujuan yang dimaksud adalah:

1. Penguasaan disiplin ilmu modern;
2. Penguasaan khazanah warisan Islam;
3. Membangun relevansi Islam dengan masing-masing disiplin ilmu modern;
4. Mamadukan nilai-nilai dan khazanah warisan Islam secara kreatif dengan ilmu-ilmu modern;
5. Pengarahan aliran pemikiran Islam ke jalan-jalan yang mencapai pemenuhan pola rencana Allah.[28]

Untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut, Al-Faruqi menyusun 12 langkah yang secara kronologis harus ditempuh.[29]

1. Penguasaan disiplin ilmu modern, penguasaan kategoris. Pada langkah awal ini, disiplin-disiplin ilmu modern harus dipecah-pecah menjadi kategori-kategori, prinsip-prinsip, metode, problema, dan tema-tema. Penguraian tersebut harus mencerminkan daftar isi sebuah buku daras (pelajaran) dalam bidang metodologi disiplin-disiplin ilmu yang bersangkutan. Hasil uraian tersebut tidak hanya berbentuk judul-judul bab, tapi harus berbentuk kalimat-kalimat yang memperjelas istilah-istilah teknis, menerangkan kategori, prinsip, problem, dan tema pokok disiplin-disiplin ilmu yang bersangkutan.[30]
2. Survei disiplin ilmu. Pada tahap ini, setiap disiplin ilmu modern harus disurvei dan ditulis dalam bentuk bagan (skema) mengenai asal-usul, perkembangan dan pertumbuhan metodologinya, keluasan cakupannya, serta sumbangan pemikiran yang telah diberikan para tokoh utamanya. Bibliografi dengan keterangan yang memadai dari karya-karya terpenting di bidang ini harus pula dicantumkan sebagai penutup dari masing-masing disiplin ilmu.[31] Tujuannya untuk memantapkan pamahaman Muslim terhadap berbagai disiplin ilmu modern yang berkembang di Barat sehingga mereka benar-benar mengetahui secara detail dan menyeluruh tentang kekurangan dan kelebihan disiplin-disiplin ilmu tersebut. Hasil survei yang berkualitas yang dilengkapi daftar pustaka

[28] Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 98.
[29] *Ibid.*, hlm. 99–118. Uraian dalam bentuk yang lebih ringkas tentang langkah-langkah islamisasi ilmu Faruqi ini, lihat Ziauddin Sardar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*... hlm. 48-9.
[30] Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 99.
[31] *Ibid*.

dan *footnote* yang lengkap akan menjadi dasar pengertian bersama bagi para ahli yang hendak melakukan islamisasi ilmu.

3. Penguasaan khazanah Islam, sebuah antologi. Pada tahap ini, perlu dicari sampai sejauh mana khazanah Islam menyentuh dan membahas objek disiplin ilmu modern tertentu. Tujuannya agar dapat ditemukan relevansi di antara khazanah Barat dan Islam. Ini penting, karena banyak ilmuwan Muslim didikan Barat tidak mengenal khazanah Islam sendiri, kemudian menganggap bahwa khazanah keilmuan Islam tidak membahas disiplin ilmu yang ditekuni. Padahal, yang terjadi adalah bahwa ia tidak mengenal kategori-kategori khazanah ilmiah Islam yang digunakan oleh ilmuwan Muslim tradisional untuk mengklasifikasi objek disiplin ilmu yang ditekuninya.[32]
4. Penguasaan khazanah ilmiah Islam tahap analisis. Tahap ini diadakan analisis terhadap khazanah Islam dengan latar belakang historis dan kaitannya dengan berbagai bidang kehidupan manusia. Analisis historis ini dapat memperjelas berbagai wilayah wawasan Islam itu sendiri. Namun, analisis ini tidak bisa dilakukan secara sembarangan. Harus dibuat daftar urut prioritas, dan yang paling penting adalah bahwa prinsip-prinsip pokok, masalah-masalah pokok dan tema-tema abadi, yakni tajuk-tajuk yang mempunyai kemungkinan relevansinya kepada permasalahan masa kini harus menjadi sasaran strategis penelitian dan pendidikan Islam.[33]

   Tahap ini dimaksudkan untuk mendekatkan karya-karya khazanah Islam kepada para sarjana didikan Barat, dan untuk mengenal lebih jauh tentang konstruksi khazanah Islam sehingga diketahui secara lebih jelas jangkauan gagasannya sesuai dengan konteks masanya.
5. Penentuan relevansi Islam yang khas terhadap disiplin-disiplin ilmu. Pada tahap ini, hakikat disiplin ilmu modern beserta metode dasar, prinsip, problem, tujuan, hasil capaian dan segala keterbatasannya, semua dikaitkan dengan khazanah Islam. Begitu pula relevansi-relevansi khazanah Islam spesifik pada masing-masing ilmu harus diturunkan secara logis dari sumbangan mereka.

[32] *Ibid.*, hlm. 100-2.
[33] *Ibid.*, hlm. 103.

Dalam hal ini, ada tiga hal yang harus dijawab. (1) Apa yang telah disumbangkan oleh Islam, mulai dari Al-Quran hingga kaum modernis saat ini, kepada keseluruhan masalah yang dikaji disiplin-disiplin ilmu modern? (2) Seberapa besar sumbangan Islam tersebut dibanding ilmu-ilmu Barat? Sejauh mana tingkat pemenuhan, kekurangan, serta kelebihan khazanah Islam dibanding wawasan dan lingkungan disiplin ilmu modern? (3) Jika ada bidang masalah yang sedikit disentuh, atau bahkan di luar jangkauan khazanah Islam, ke arah mana ilmuwan Islam harus mengisi kekurangan, merumuskan kembali permasalahannya dan memperluas cakrawala wawasan disiplin ilmu tersebut?

6. Penilaian kritis terhadap disiplin keilmuan modern dan tingkat perkembangannya di masa kini. Setelah mendeskripsikan dan menganalisis berbagai sisi dan relevansi antara khazanah Islam dan Barat, sekarang melakukan analisis kritis terhadap masing-masing ilmu dilihat dari sudut Islam. Inilah langkah utama dalam islamisasi ilmu. Di sini ada beberapa hal yang harus dijawab. Benarkah disiplin ilmu tersebut telah memenuhi visi pelopornya? Benarkah ini telah merealisasikan peranannya dalam upaya mencari kebenaran? Sudahkah disiplin ilmu tersebut memenuhi harapan manusia dalam tujuan hidupnya? Sudahkah ilmu tersebut mendukung pemahaman dan perkembangan pola ciptaan Ilahi yang harus direalisasikan? Jawaban atas berbagai persoalan ini harus terkumpul dalam bentuk laporan mengenai tingkat perkembangan disiplin ilmu modern dilihat dari perspektif Islam.[34]
7. Penilaian kritis terhadap khazanah Islam dan tingkat perkembangannya dewasa ini. Yang dimaksud khazanah Islam adalah Al-Quran dan Sunnah. Namun, ini tidak berarti bahwa kedua sumber tersebut harus menjadi objek kritik atau penilaian. Transendensi Al-Quran dan normativitas sunnah adalah ajang yang tidak diperdebatkan. Akan tetapi, interpretasi Muslim terhadap keduanya yang historis-kontekstual boleh dipertanyakan, bahkan harus selalu dinilai dan dikritik berdasarkan prinsip-prinsip dari kedua sumber pokok tersebut.

   Relevansi pemahaman manusiawi tentang wahyu Ilahi di berbagai aspek persoalan manusia harus dikritik dari tiga sudut. (1) Wawasan Islam sejauh yang dapat ditarik dari sumber-sumber wahyu beserta

[34] *Ibid.*, hlm. 105-6.

bentuk konkretnya dalam sejarah kehidupan Rasul, para sahabat, dan keturunanya. (2) Kebutuhan krusial umat manusia saat ini. (3) Semua disiplin ilmu modern yang diwakili oleh disiplin ilmu tersebut. Jika khazanah Islam tidak relevan lagi, harus dilakukan koreksi terhadapnya dengan usaha-usaha yang sesuai masa kini. Sebaliknya, jika relevan, khazanah Islam perlu dikembangkan dan disosialisasikan.[35]

8. Survei permasalahan yang dihadapi umat Islam. Setelah diadakan analisis secara kritis terhadap keilmuan modern maupun khazanah Islam, langkah berikutnya adalah mengadakan survei terhadap berbagai problem intern di segala bidang. Problem ekonomi, sosial, dan politik yang sedang dihadapi dunia Islam ini sebenarnya tidak berbeda dengan gunung es dari kelesuan moral dan intelektual yang terpendam. Untuk bisa mengidentifikasi semuanya dibutuhkan survei empiris dan analisis kritis secara komprehensif. Kearifan yang terkandung dalam setiap disiplin ilmu harus dimanfaatkan untuk memecahkan problem umat Islam. Tidak seorang Muslim pun boleh membatasi ilmunya dalam satu titik yang hanya memuaskan keinginan intelektulitasnya, lepas dari realitas, harapan, dan aspirasi umat Islam.[36]
9. Survei permasalahan yang dihadapi manusia. Sebagian dari wawasan dan visi Islam adalah tanggung jawabnya yang tidak terbatas pada kesejahteraan umat Islam, tetapi juga menyangkut kesejahteraan seluruh umat manusia di dunia dengan segala heterogenitasnya, bahkan mencakup seluruh alam semesta.[37]

   Dalam beberapa hal, umat Islam memang terbelakang dibanding bangsa lain, tetapi dari sisi ideologis, mereka adalah umat yang paling potensial dalam upaya proses integralisasi antara kesejahteraan, religius, etika, dan material. Islam mempunyai wawasan yang diperlukan bagi kemajuan peradaban manusia untuk menciptakan sejarah baru di masa depan. Karena itu, ilmuwan Muslim harus terpanggil untuk berpartisipasi menghadapi problem kemanusiaan dan membuat solusi terbaik sesuai misi dan visi Islam.[38]

---

[35] *Ibid.*, hlm. 107-9.

[36] *Ibid.*, hlm. 109–110.

[37] Aku (Allah) tidak mengutus kamu (Muhamamd Saw.) kecuali untuk menjadi rahmat bagi semesta (QS Al-Anbiyâ`: 107).

[38] Ismael Faruqi, *Islamisasi*... hlm. 110.

10. Analisis sintesis kreatif dan sintesis. Setelah memahami dan menguasai semua disiplin ilmu modern dan disiplin keilmuan Islam tradisonal, menimbang kelebihan dan kelemahan masing-masing, mendeterminasikan relevansi Islam dengan dimensi-dimensi pemikiran ilmiah tertentu pada disiplin-disiplin ilmu modern, mengidentifikasi problem yang dihadapi umat Islam dalam lintasan sejarah sebagai hamba sekaligus khalifah, dan setelah memahami permasalahan yang dihadapi dunia, maka saatnya mencari lompatan kreatif untuk bangkit dan tampil sebagai protektor dan developer peradaban manusia.

    Sintesis kreatif yang akurat harus dibuat di antara ilmu-ilmu Islam tradisional dan disiplin ilmu-ilmu modern untuk dapat mendobrak stagnasi intelektual selama beberapa abad. Khazanah ilmu-ilmu Islam harus terkait dengan hasil-hasil ilmu modern dan harus mulai menggerakkan barisan depan pengetahuan sampai cakrawala lebih jauh dari apa yang bisa diprediksikan oleh ilmu modern. Sintesis kreatif ini harus mampu memberikan solusi tuntas bagi permasalahan dunia, di samping permasalahan yang muncul dari harapan Islam.[39] Apa harapan Islam di setiap bidang kehidupan, dan bagaimana sintesa baru tersebut menggerakan umat Islam maupun umat manusia ke arah terwujudnya harapan tersebut? Jika diketahui relevansi ilmu-ilmu Islam untuk topik tertentu dan setelah diketahui pula ciri khas permasalahan yang dihadapi, pilihan mana yang harus diambil? Apa kriteria yang digunakan bahwa Islam relevan dengan persoalan yang dihadapi? Bagaimana metodenya? Bagaimana tata kerjanya, alat evaluasi, dan pertanggung-jawaban atas teorinya?
11. Penuangan kembali disiplin ilmu modern ke dalam kerangka Islam, buku-buku dasar tingkat universitas. Secara operasional, para intelektual Muslim tidak akan mencapai sepakat tentang solusi suatu persoalan, karena perbedaan *background* masing-masing. Ini tidak dilarang bahkan dibutuhkan sehingga kesadaran mereka menjadi lebih kaya dengan berbagai macam pertimbangan. Secara faktual, umat Islam abad pertengahan mampu menciptakan dinamika karena Islam bisa menjadi wadah untuk menampung segala macam ide dan gagasan baru yang mempresentasikan nilai-nilai Ilahiah.

[39] *Ibid.*, hlm. 111-12.

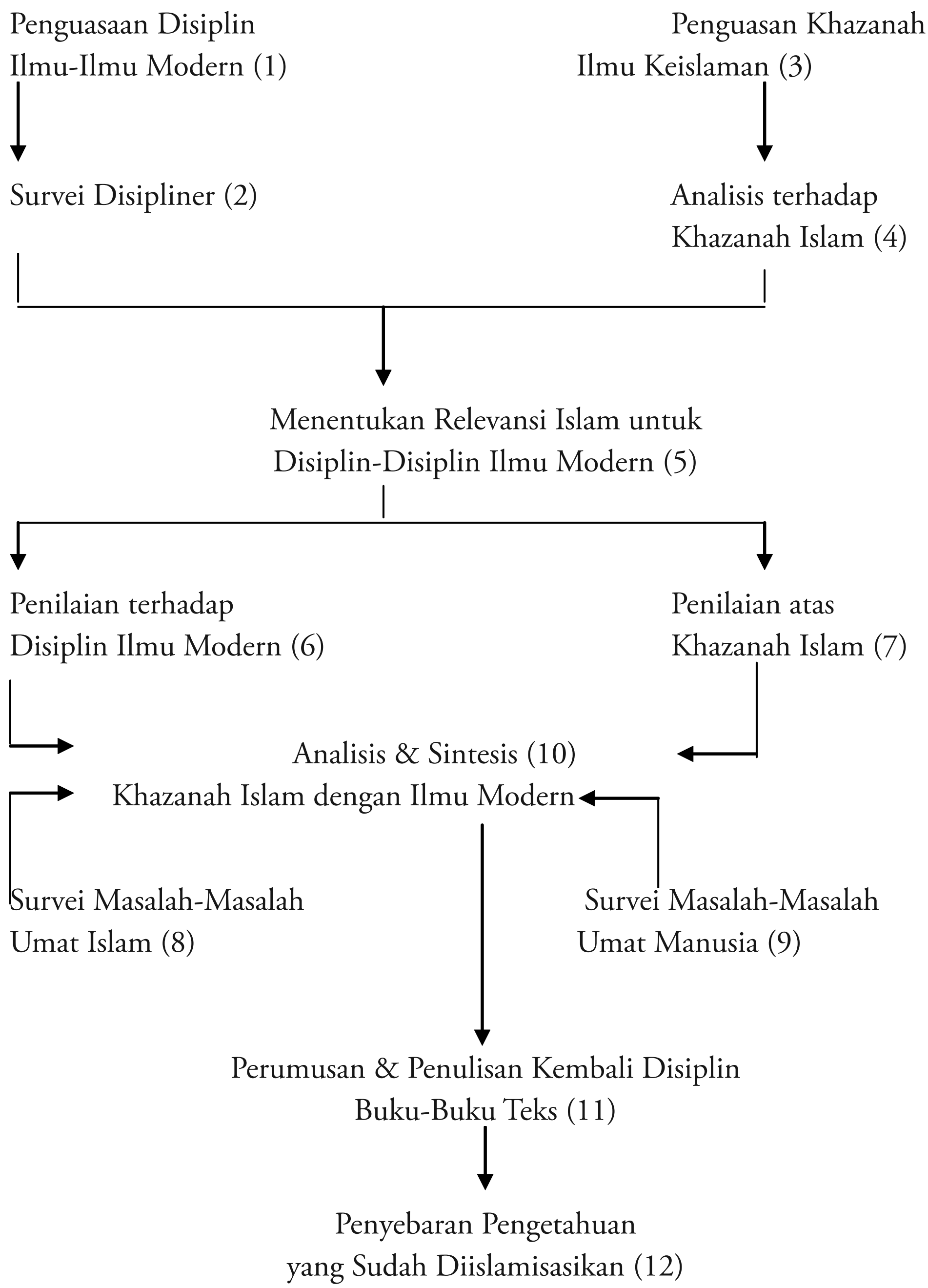
Berdasarkan wawasan-wawasan baru tentang makna Islam serta pilihan-pilihan kreatif bagi realisasi makna tersebut, maka ditulislah buku-buku daras untuk perguruan tinggi, dalam semua bidang ilmu. *Inilah puncak dari gerakan islamisasi pengetahuan*. Namun, penulisan buku-buku daras ini sendiri bukan pencapaian final, melainkan justru baru sebagai permulaan dari sebuah perkembangan peradaban Islam dimasa depan. Buku-buku daras hanya sebagai pedoman umum bagi perkembangan selanjutnya. Karena itu, essei-essei yang mencerminkan dobrakan pandangan bagi setiap topik dan cabang ilmu harus pula ditulis sebagai "wawasan latar belakang" atau "bidang relevansi" yang dari sana diharapkan akan muncul wawasan baru Islam bagi masing-masing cabang ilmu modern.[40]

12. Penyebaran ilmu-ilmu yang telah diislamkan. Setelah disiplin ilmu modern bisa dituangkan secara baik dalam kerangka Islam, langkah terakhir adalah mendistribusikan karya-karya tersebut ke seluruh masyarakat Islam. Sebab, karya-karya yang berharga tersebut tidak akan berarti jika hanya dinikmati oleh orang-orang tertentu atau dalam kalangan terbatas.[41]

Selain itu, untuk mempercepat program Islamisasi, pertama, perlu sering dilakukan seminar dan konferensi yang melibatkan berbagai ahli dalam bidang keilmuan untuk memecahkan persoalan di sekitar pengkotakan antardisiplin ilmu pengetahuan. Kedua, lokakarya untuk pembinaan staf. Setelah sebuah buku pelajaran dan tulisan pendahuluan ditulis sesuai dengan aturan 1 sampai 12 di atas, maka diperlukan staf pengajar yang terlatih. Para ahli yang membuat produk tersebut harus bertemu para staf pengajar untuk mendiskusikan sekitar pra-anggapan tak tertulis, dampak-dampak tak terduga dari teori, prinsip, dan pemecahan masalah yang dicakup buku tersebut. Selain itu, dalam pertemuan tersebut harus pula dijajaki sekitar persoalan metode pengajaran yang diperlukan untuk memahami buku-buku yang dimaksud sehingga para staf pengajar dapat terbantu dalam upayanya mencapai tujuan akhir secara lebih efisien.[42]

[40] *Ibid.*, hlm. 113-15
[41] *Ibid.*, hlm. 115-17.
[42] *Ibid.*, hlm. 118-19.

Bagan
12 Langkah Islamisasi Ilmu Faruqi



E. Penutup

Program islamisasi ilmu Al-Faruqi yang menekankan perombakan total atas keilmuan sosial modern Barat karena dianggap bersifat Eurosentris, tampak lebih utuh, jelas, dan teperinci dibanding gagasan islamisasi ilmu yang dilontarkan pemikir lain. Langkah-langkah islamisasi ilmu yang diberikan dan kritiknya terhadap realitas pendidikan Islam juga merupakan sumbangan besar dan bermanfaat bagi perombakan sistem pendidikan Islam. Namun, gagasan ini bukan tanpa persoalan. Ada beberapa hal yang perlu disampaikan.

1. Ketika Al-Faruqi menyatakan bahwa salah satu tujuan islamisasi ilmu adalah untuk menentukan relevansi Islam pada setiap bidang ilmu pengetahuan (tujuan ketiga), muncul pertanyaan, sesungguhnya, Islam yang harus dibuat relevan dengan pengetahuan atau pengetahuan yang harus dibuat relevan untuk Islam? Islam secara *a priori* relevan untuk segala sesuatu (*sâliẖ li kulli makân wa zamân*).
2. Tentang prinsip kesatuan kebenaran dan pengetahuan (prinsip ketiga). Jika kebenaran dan pengetahuan adalah satu dan sama, mencari pengetahuan berarti sama dengan mencari kebenaran. Persoalannya, apakah juga merupakan pencarian kebenaran jika seseorang meneliti teknik-teknik penyiksaan, atau jika seseorang mencari data baru untuk menciptakan *anthrax* (bom kimia) dan senjata pemusnah massal yang lebih canggih, mengingat bahwa semua itu juga pengetahuan dan bermanfaat bagi yang menginginkannya?

   Apa yang dianggap sebagai kebenaran dalam pengetahuan, sesungguhnya, bukan kebenaran yang hakiki (*al-ẖaq*) sebagaimana yang dipahami Al-Faruqi. Kebenaran dalam pengetahuan tidak pernah dipakai dalam arti literelnya tetapi hanya dipakai dalam arti yang sangat terbatas. Tidak ada kebenaran yang sebenarnya, yang ada hanya beberapa kombinasi penglihatan atau pengamatan yang menurut pengalaman manusia terjadi dalam suatu urutan yang terbatas yang keteraturannya tepat sama setiap waktu, dan diduga dengan cara yang identik akan terjadi pada waktu yang akan datang dalam urutan terbatas yang sama.[43]
3. Untuk bagian terbesar abad XX, benar bahwa kriteria objektif telah memberikan basis epistemologi bagi ilmu-ilmu alam maupun ilmu

[43] Jawaid Quamar, *Tuhan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Terj. LPA IPB (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 12.

sosial. Akan tetapi, untuk masa sekarang, adalah kekeliruan jika ilmu-ilmu sosial dianggap mempunyai banyak kesamaan dengan ilmu-ilmu kealaman. Nilai-nilai dan objektivitas ilmu sosial telah berubah dan sangat didominasi oleh tradisi idealis. Tradisi-tradisi ini, seperti dikatakan Ziauddin Sardar,[44] mempunyai *a priori*: (1) bahwa persepsi ternyata dibangun oleh kategori-kategori linguistik, sikap-sikap mental dan interes-interes pribadi pengamat sehingga tidak benar-benar bersifat netral; (2) kategori-kategori, sesuai term-term mana pengalaman diorganisasikan, adalah refleksi dari nilai-nilai dan interes kelompok; (3) bahwa manusia tidak mengalami realitas sebagai sesuatu yang tak tertafsirkan, tetapi realitas tersebut dikonstruksi oleh *skema konseptual* (istilah Kant: 1724–1804 M), *ideologi* (Marx: 1818–1883 M), *cagar bahasa* (Wittgenstain: 1889–1951 M), atau *paradigma* (Thomas Khunn: 1922–1996 M). Karena itu, apa sebenarnya yang dimaksud Al-Faruqi dengan program spiritalisasi Islam pada disiplin-disiplin ilmu yang dibentuk oleh ideologi, bahasa, dan paradigma masyarakat ini? Islamisasi ilmu atau justru *weternisasi ilmu-ilmu Islam*? Tegasnya, islamisasi ilmu modern atau modernisasi ilmu Islam?

4. Bahwa displin-disiplin ilmu tidak diatur dan diprogram dari langit. Disiplin ilmu lahir dari matriks suatu pandangan dunia yang khusus, dan secara hierarkis selalu tersubordinasikan pada pandangan dunia tersebut. Disiplin-displin ilmu tidak mempunyai eksistensi otonom bagi dirinya sendiri melainkan berkembang menurut lingkungan historis dan kultural: yang khusus dan hanya mempunyai makna dalam pandangan dunia yang melahirkan dan mengevolusikannya. Pembagian ilmu ke dalam disiplin-disiplin yang ada sekarang adalah manifestasi khas dari peradaban Barat ketika merumuskan masalah-masalah yang dihadapi. Sebagai contoh, disiplin tentang orientalisme dikembangkan karena Barat menganggap Islam sebagai 'masalah' untuk dipelajari, dianalisis, dan dikuasai. Dengan demikian, menerima pembagian disiplin ilmu menurut epistemologi Barat seperti yang masih dilakukan Al-Faruqi, sama artinya dengan mensubordinasikan pandangan-dunia Islam pada peradaban Barat. Artinya, Al-Faruqi masih terjebak pada westernisasi khazanah Islam daripada islamisasi ilmu.

[44] Ziauddin Sardar, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan..." hlm. 50.

Bagian V

Estetika

I

SENI SEBAGAI EKSPRESI KREATIF EGO

Pemikiran Sir M Iqbal (1877 1938 M)

Seni biasanya dimaksudkan untuk menunjuk pada semua perbuatan yang dilakukan atas dasar dan mengacu pada yang indah.[1] Secara umum, ada dua pemikiran atau aliran berkaitan dengan seni ini. Pertama, fungsional, yaitu bahwa seni harus mempunyai fungsi dan tujuan-tujuan tertentu yang umumnya berkaitan dengan moral. Aliran ini dipelopori oleh, antara lain, Plato (428–347 SM), Aristoteles (384–322 SM), Saint Augustine (354–430 M), Bernard Shaw (1856–1950 M), dan Sigmund Freud (1856–1939 M). Menurut Freud, mirip dengan Aristoteles, tujuan seni adalah untuk membebaskan pikiran sang seniman atau penikmat seni dari ketegangan dengan terpuaskannya keinginan-keinginan yang tertahan.[2]

Kedua, ekspresional, yakni suatu pemikiran yang menyatakan bahwa seni adalah luapan perasaan sehingga ia tidak mempunyai tujuan dan tidak mengejar tujuan di luar dirinya, kecuali tujuan dalam dirinya sendiri. Slogannya yang terkenal adalah 'seni untuk seni' (*l'art pour l'art*). Maksudnya, seni bersifat otonom, mempunyai daerah sendiri dan kelengkapan sendiri, tidak tergantung pada daerah lain dan tidak dikaitkan atau dinilai oleh yang lain, bahkan oleh nilai moral sekalipun. Gerakan yang merupakan warisan kaum romantisme ini, di Prancis dipelopori oleh Flaubert (1821–1880 M) dan Baudelaire (1821–1867

---

1 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 987.

2 Abd Wahab Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, Terj. Rafiq Usman (Bandung, Pustaka, 1985), hlm. 135.

M), di Inggris oleh Oscar Wilde (1854–1900 M), di Rusia oleh Aleksandr Sergeyevich Pushkin (1799–1837 M), dan di Amerika oleh Edgar Allan Poe (1809–1849 M).[3]

Iqbal mempunyai pandangan tersendiri tentang seni dan keindahan, dengan muatan-muatan vitalitas dan fungsional sehingga menjadi hidup dan penuh semangat perjuangan.

A. Riwayat Hidup

Muhammad Iqbal lahir di Sialkot, Punjab, wilayah Pakistan sekarang, pada 9 November 1877 M, dari keluarga yang religius. Ayahnya, Muhammad Nur, adalah seorang tokoh sufi, sedangkan ibunya, Imam Bibi, juga dikenal sebagai muslimah yang saleh.[4] Pendidikan formalnya dimulai di Scottish Mission School di Sialkot, di bawah bimbingan Mir Hasan, seorang guru yang ahli sastra Arab dan Persia. Kemudian di Goverment College, di Lahore, sampai mendapat gelas BA, tahun 1897, dan meraih gelar Master dalam bidang filsafat, tahun 1899, di bawah bimbingan Sir Thomas Arnold (1795–1842 M), seorang orientalis terkenal. Selama pendidikan ini, Iqbal menerima beasiswa dan dua medali emas karena prestasinya dalam bidang bahasa Arab & Inggris.[5]

Iqbal kemudian menjadi dosen di Goverment College dan mulai menulis syair-syair dan buku. Akan tetapi, di sini tidak dijalani lama, karena pada 1905, atas dorongan Arnold, Iqbal berangkat ke Eropa untuk melanjutkan studi di Trinity College, Universitas Cambridge, London, sambil ikut kursus advokasi di Lincoln Inn.[6] Selama di lembaga ini, Iqbal banyak belajar pada JE. Mc Taggart (1866–1925 M), seorang neo-Hegelian, diskusi dengan para pemikir lainnya dan mengunjungi perpustakaan Cambridge, London, dan Berlin. Neo-Hegelian adalah aliran filsafat yang lahir pada pertengahan abad 19 M di Scotlandia dan Inggris dengan tujuan ingin menghidupkan kembali tradisi filsafat Hegel (1770–1831 M). Tokoh-tokohnya, antara lain, William Wallace (1844–1897

[3] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, Terj. Yusuf Jamil (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 114.

[4] Tahun kelahiran Iqbal ini terjadi perdebatan. Tahun yang digunakan sini mengacu pada informasi yang umumnya diterima bahwa Iqbal meninggal pada 20 April 1938 dalam usia 60 tahun. Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 13–16.

[5] Mian M Tufail, *Iqbal's Philosophy and Education* (Lahore: The Bazm Iqbal, 1966), hlm. 12; Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 174.

[6] Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing a Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden: Brill, 1965), hlm. 35.

M), Edward Caird (1835–1908 M), Francis Herbert Bradley (1846–1924 M), dan Mc. Taggart (1866–1925 M).[7]

Untuk keperluan penelitiannya, Iqbal pergi ke Jerman mengikuti kuliah selama dua semester di Universitas Munich yang kemudian mengantarkannya meraih gelar *doctoris philosophy gradum*, gelar doktor dalam bidang filsafat pada November 1907, dengan disertasi berjudul *The Development of Metaphysics in Persia*. Selanjutnya, Iqbal balik ke London untuk meneruskan studi hukum dan sempat masuk *School of Political Science*.[8]

Yang penting dicatat dalam kaitannya dengan gagasan seni Iqbal adalah trend pemikiran yang berkembang di Eropa saat itu. Menurut M.M. Syarif, masyarakat Jerman saat itu, saat Iqbal tinggal di sana, sedang berada dalam cengkeraman filsafat Nietzsche (1844–1990 M), yakni filsafat kehendak pada kekuasaan. Gagasannya tentang manusia super (*superman*) mendapat perhatian besar dari para pemikir Jerman, seperti Stefan George (1868–1933), Richard Wagner (1813–1883 M), dan Oswald Spengler (1880–1936 M). Hal yang sama terjadi juga di Prancis, berada di bawah pengaruh filsafat Henri Bergson (1859–1941 M), yaitu *élan vital*, gerak, dan perubahan. Sementara itu, di Inggris, Elizabeth Barrett Browning (1806–1861 M) menulis syair-syair yang penuh dengan kekuatan dan Carlyle (1795–1881 M) menulis karya yang memuji pahlawan dunia. Bersamaan dengan itu, Lloyd Morgan (1852–1936 M) dan William McDougall (1871–1938 M), dalam beberapa karyanya bahkan menganggap tenaga kepahlawanan sebagai esensi kehidupan dan dorongan perasaan keakuan (*ego hood*) sebagai inti kepribadian manusia. Filsafat vitalitis yang muncul secara simultan di Eropa tersebut memberikan pengaruh yang besar pada Iqbal.[9]

Selanjutnya, saat di London untuk yang kedua kalinya, Iqbal sempat ditunjuk sebagai guru besar dalam bidang bahasa dan sastra Arab di Universitas London, menggantikan Thomas Arnold (1795–1842 M). Iqbal juga diserahi jabatan ketua jurusan bidang filsafat dan kesusastraan Inggris di samping mengisi ceramah-ceramah keislaman. Ceramahnya di Caxton Hall, yang pertama kali diadakan, disiarkan mass media terkemuka Inggris. Namun, semua itu tidak lama,

---

7 Miss Luce Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, Terj. Djohan Effendi (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 13. Dagobert De Runes (ed), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Adam & Co, 1976), hlm. 208.

8 Tufail, *Iqbal's Philosophy,* hlm. 12; Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 25; Bilgrami, *Iqbal Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-Pikirannya*, Terj. Djohan Efendi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 16; Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 5.

9 Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 93–94.

karena Iqbal lebih memilih pulang ke Lahore, dan membuka praktik pengacara di samping sebagai guru besar di Goverment College Lahore. Akan tetapi, panggilan jiwa seninya yang kuat membuat ia keluar dari profesi tersebut. Ia juga menolak ketika ditawari sebagai guru besar sejarah oleh Universitas Aligarh, tahun 1909. Iqbal lebih memilih sebagai penyair yang kemudian mengantarkannya ke puncak popularitas sebagai seorang pemikir yang mendambakan kebangkitan dunia Islam,[10] yang kemudian juga mengantarkannya untuk mendapatkan gelas Sir dari pemerintah Inggris, tahun 1922.[11]

Akhir tahun 1926, Iqbal masuk kehidupan politik ketika dipilih menjadi anggota DPR Punjab. Pada 1930, ia bahkan ditunjuk sebagai presiden sidang Liga Muslim yang berlangsung di Allamabad, yang menelorkan gagasan untuk mendirikan negara Pakistan sebagai alternatif atas persoalan antara masyarakat Muslim dan Hindu. Meski mendapat reaksi keras dari para politisi, gagasan tersebut segera mendapat dukungan dari berbagai kalangan sehingga Iqbal diundang untuk menghadiri Konferensi Meja Bundar di London, tahun 1932, juga konferensi yang sama pada tahun berikutnya, guna membicarakan gagasan tersebut.[12] Tahun 1935 ia diangkat sebagai ketua Liga Muslim cabang Punjab dan terus berkomunikasi dengan Ali Jinnah (1876–1948 M). Namun, pada tahun yang sama, ia mulai terserang penyakit dan semakin parah sampai mengantarkannya pada kematian, pada 20 April 1938.[13]

Iqbal mewariskan banyak karya tulis, berbentuk prosa, puisi, jawaban atas tanggapan orang, atau kata pengantar bagi karya orang lain. Kebanyakan karya-karya ini menggunakan bahasa Persia, menurut Reynold A. Nicholson (1868-1945 M),[14] adalah agar bisa diakses oleh dunia Islam, tidak hanya masyarakat India. Sebab, saat itu, bahasa Persi adalah bahasa yang dominan di dunia Islam dan dipakai masyarakat terpelajar. Karya-karyanya, antara lain, *The Development of Metaphysic in Persia* (disertasi, terbit di London, 1908), *Asra-I Khudi* (Lahore, 1916, tentang proses mencapai insan kamil), *Rumuz-I Bukhudi* (Lahore, 1918), *Javid Nama* (Lahore, 1932), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London, 1934), *Musafir* (Lahore, 1936), *Zarb-I Kalim* (Lahore, 1937), *Bal-I*

10 Bilgrami, *Iqbal tentang Hidup*, hlm. 15; Abd Wahid, *Sisi Manusia Iqbal*, Terj. Ihsan Ali Fauzi & Nurul Agustina (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 42; Ali Audah, "M. Iqbal Sebuah Pengantar" dalam M. Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, Terj. Ali Audah (Jakarta: Tintamas, 1966), hlm. xiii.

11 Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 37.

12 Munawar, *Dimension of Iqbal* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1986), hlm. 11; Biruni, *Makers of Pakistan and Modern Muslim India* (Lahore: Ashraf, 1950), hlm. 208.

13 Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 38-43.

14 Schimmel, *Gabriel's Wing*, hlm. 49.

Jibril (Lahore, 1938), dan *Letters and Writings of Iqbal* (Karachi, 1967, kumpulan surat dan artikel Iqbal).[15]

B. Tentang Seni

Dalam pemikiran filsafat Iqbal, pusat dan landasan organisasi kehidupan manusia adalah ego yang dimaknai sebagai seluruh cakupan pemikiran dan kesadaran tentang kehidupan. Ia senantiasa bergerak dinamis untuk menuju kesempurnaan dengan cara mendekatkan diri pada ego mutlak, Tuhan.[16] Karena itu, kehidupan manusia dalam keegoannya adalah perjuangan terus-menerus untuk menaklukkan rintangan dan halangan demi tergapainya Ego Tertinggi. Dalam hal ini, karena rintangan terbesar adalah benda atau alam, maka manusia harus menumbuhkan instrumen-instrumen tertentu dalam dirinya, seperti daya indra, daya nalar, dan daya-daya lainnya agar dapat mengatasi penghalang-penghalang tersebut. Selain itu, manusia juga harus terus-menerus menciptakan hasrat dan cita-cita dalam kilatan cinta (*`isyq*), keberanian, dan kreativitas yang merupakan esensi dari keteguhan pribadi. Seni dan keindahan tidak lain adalah bentuk dari ekspresi kehendak, hasrat, dan cinta ego dalam mencapai Ego Tertinggi tersebut.[17]

Berdasarkan konsep kepribadian seperti itu, maka dalam pandangan Iqbal, kemauan adalah sumber utama dalam seni sehingga seluruh isi seni–sensasi, perasaan, sentimen, ide-ide—harus muncul dari sumber ini. Karena itu, seni tidak sekadar gagasan intelektual atau bentuk-bentuk estetika tetapi pemikiran yang lahir berdasarkan dan penuh kandungan emosi sehingga mampu menggetarkan manusia (penanggap).[18] Seni yang tidak demikian tidak lebih dari api yang telah padam.

Karena itu, Iqbal memberi kriteria tertentu pada karya seni ini. Pertama, seni harus merupakan karya kreatif sang seniman sehingga karya seni merupakan buatan manusia dalam citra ciptaan Tuhan. Ini sesuai dengan pandangan Iqbal tentang hidup dan kehidupan. Menurutnya, hakikat hidup adalah kreativitas karena dengan sifat-sifat itulah Tuhan sebagai Sang Mahahidup mencipta dan

---

15 Pattiroy, *Pemikiran Filsafat M. Iqbal* (Yogyakarta: Tesis IAIN Sunan Kalijaga, 1998), hlm. 105–111; Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, hlm. 11–16.

16 Saiyidain, *Iqbal's Educational Philosophy* (Lahore: Arafat Publication, 1938), hlm. 36; Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, hlm. 27.

17 Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 99.

18 *Ibid.*, hlm. 133.

menggerakan semesta.[19] Selain itu, hidup manusia pada dasarnya tidaklah terpaksa melainkan sukarela sehingga harus ada kreativitas untuk menjadikannya bermakna. Karena itu, dalam pandangan Iqbal, dunia bukan sesuatu yang hanya perlu dilihat atau dikenal lewat konsep-konsep tetapi sesuatu yang harus dibentuk dan dibentuk lagi lewat tindakan-tindakan nyata.[20]

Dalam pemikiran filsafat, gagasan seni Iqbal tersebut disebut sebagai estetika vitalisme, yakni bahwa seni dan keindahan merupakan ekspresi ego dalam kerangka prinsip-prinsip universal dari suatu dorongan hidup yang berdenyut di balik kehidupan sehingga harus juga memberikan kehidupan baru atau memberikan semangat hidup bagi lingkungannya, atau bahkan mampu memberikan "hal baru" bagi kehidupan.[21] Dengan menawan sifat-sifat Tuhan dalam penyempurnaan kualitas dirinya, manusia harus mampu menjadi saingan Tuhan. Di sinilah hakikat pribadi yang hidup dalam diri manusia dan menjadi kebanggaannya di hadapan Tuhan.[22] Mari kita lihat syairnya.

Tuhan menciptakan dunia dan
Manusia membuatnya lebih indah
Apakah manusia ditaqdirkan
Untuk menjadi saingan Tuhan?
Kau ciptakan malam, aku ciptakan lentera
Kau ciptakan lempung, aku ciptakan cawan
Kau ciptakan padang pasir, gunung, dan rimba
Aku ciptakan kebun, taman, dan hutan buatan
Akulah yang membuat batu menjadi cermin
Akulah yang merubah racun menjadi obat
Kebesaran manusia terletak pada daya ciptanya
Bulan dan bintang hanya mengulang
Kewajiban yang ditetapkan atasnya.[23]

---

19 *Ibid.*, hlm. 121; Eva Meyerovich, dalam Iqbal, *Javid Namah*, Terj. Sadikin (Jakarta: Panji Masyarakat, 1987), hlm. xix.

20 Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 158.

21 Ali Mudhaffir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat* (Yogyakarta: Liberty, 1988), hlm. 100; Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 1159; Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat* (Bandung: Rosda, 1995), hlm. 365-6.

22 Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 68–70; Iqbal, *Javid Namah*, hlm. 8.

23 Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, hlm. 32.

Kedua, berkaitan dengan pertama, kreativitas tersebut bukan sekadar membuat sesuatu, melainkan harus benar-benar menguraikan jati diri sang seniman sehingga karyanya bukan merupakan tiruan dari yang lain (imitasi), dari karya seni sebelumnya maupun dari alam semesta. Bagi Iqbal, manusia adalah pencipta bukan peniru, dan pemburu bukan mangsa, sehingga hasil karya seninya harus menciptakan 'apa yang seharusnya' dan 'apa yang belum ada', bukan sekadar menggambarkan 'apa yang ada'.[24] Dalam salah satu puisinya, Iqbal mengecam dan menyebut sebagai kematian terhadap seni Timur yang meniru seni Barat.

Di negeri ini berjangkit kematian imaginasi
Karena seni asing dan mengikuti Barat
Kulihat awan kelabu dan Behzad masaku
Merombak dunia Timur yang kemilau nan abadi
O, para seni di Timur
Usai sudah kreasi masa kini dan masa lalu
Berapa banyak kreasi tercipta
Tunjukkan pada kami pribadi
Pada semua bidang membumbung tinggi.[25]

Dalam syairnya yang lain, Iqbal menyatakan,

Adalah menyakitkan seorang merdeka
Hidup dalam dunia ciptaan orang lain
Ia yang kehilangan daya cipta
Bagi-Ku tidak punya arti apa-apa
Selain pembangkang dan penyebal
Tak diperkenankan ambil bagian dalam keindahan-Ku.
Ia tak memetik sebijipun buah kurma kehidupan
    Pahatlah lagi bingkaimu yang lama
    Bangunlah wujud yang baru
    Wujud seperti itu adalah wujud sebenarnya
    Atau jika tidak demikian
    Egomu hanyalah gumpalan asap belaka.[26]

---

[24] Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 141.
[25] *Ibid.*, hlm. 143.
[26] Claude Maitre, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, hlm. 34.

Konsep-konsep seni dan keindahan Iqbal tersebut hampir sama dengan teori seni Benedetto Croce (1866–1952 M), seorang pemikir Italia yang sezaman dengan Iqbal. Menurutnya, seni adalah kegiatan kreatif yang tidak mempunyai tujuan dan juga tidak mengejar tujuan tertentu kecuali keindahan itu sendiri sehingga tidak berlaku kriteria kegunaan, etika, dan logika. Kegiatan seni hanya merupakan penumpahan perasaan-perasaan seniman, visi atau intuisinya, dalam bentuk citra tertentu, baik dalam bentuk maupun kandungan isinya. Jika hasil karya seni ini kemudian diapresiasi oleh penanggap, hal itu disebabkan karya seni tersebut membangkitkan intuisi yang sama pada dirinya sebagaimana yang dimiliki oleh sang seniman.[27] Dengan pernyataan seperti ini, mengikuti Syarif, teori Croce (1866–1952 M) berarti terdiri atas empat hal, (1) bahwa seni adalah kegiatan yang sepenuhnya mandiri dan bebas dari segala macam pertimbangan etis, (2) bahwa kegiatan seni berbeda dengan kegiatan intelek. Seni lebih merupakan ekspresi diri atas pengalaman individu (intuitif) dan menghasilkan pengetahuan langsung dalam bentuk individualitas konkret, sedangkan intelek lebih merupakan kegiatan analitis dan menghasilkan pengetahuan reflektif. (3) bahwa kegiatan seni ditentukan oleh perkembangan kepribadian seniman, (4) bahwa apresiasi adalah penghidupan kembali pengalaman-pengalaman seniman di dalam diri penanggap.[28]

Pandangan seni Iqbal tidak berbeda dengan teori Croce tersebut, kecuali pada bagian pertama. Iqbal menolak keras kebebasan seni dan keterlepasannya dari etika. Iqbal justru menempatkan seni di bawah kendali moral sehingga tidak ada yang bisa disebut seni–betatapun ekspresifnya kepribadian sang seniman—kecuali jika mampu menimbulkan nilai-nilai yang cemerlang, menciptakan harapan-harapan baru, kerinduan, dan aspirasi baru bagi peningkatan kualitas hidup manusia dan masyarakat.[29] Dengan demikian, gagasan seni Iqbal tidak hanya ekspresional tetapi sekaligus juga fungsional.

C. Fungsi-Fungsi Seni

Karena juga mengikuti paham fungsional, Iqbal memberikan rambu-rambu tertentu yang mesti dicapai dalam seni. Pertama, seni harus menciptakan kerinduan pada hidup abadi, karena tujuan utama seni adalah hidup itu

[27] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 131.
[28] *Ibid.*, hlm. 131.
[29] *Ibid.*, hlm. 133.

sendiri. Seni bisa meneruskan tujuan Tuhan, sebagaimana Jibril menyampaikan berita Hari pembalasan. Seni adalah sarana yang sangat berharga bagi prestasi kehidupan sehingga ia harus memelihara ladang kehidupan agar tetap hijau dan memberi petunjuk kehidupan abadi pada kemanusiaan.[30]

Kedua, pembinaan manusia. Seniman harus memompakan semangat kejantanan dan keberanian ke dalam hati orang yang berhati ayam dan menciptakan kerinduan ke dalam hati manusia tentang tujuan-tujuan baru dan ideal. Karena itu, seni harus mengandung tujuan etis dan instruksional. Daya magis seni harus digunakan untuk menghasilkan warga negara yang baik. Musik, misalnya, harus dapat menimbulkan semangat juang dan mendorong keberanian serta mengilhami perbuatan yang gagah berani, atau membuat manusia berlaku sederhana, teratur, adil, dan menghormati Tuhan. Adapun sifat menyenangkan dari seni tidak lain hanya sekadar pelengkap akal sehat yang berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut.[31]

Tujuan seni dalam kehidupan adalah obor abadi
Apa arti percikan api sekejap?
Apa arti intan permata, jika kalbu-kalbu
Sang penyelam tersentuh tidak
Apa arti angin pagi dalam sajak dan melodi
Jika putik bunga layu karenanya
Dengan dayanya yang kuat ia akan jaya
Tanpa pukulan Musa ia kan menjadi buta.[32]

Dalam kaitan ini, Plato (427–347 SM) sepenuhnya mencela Homerus (w. 850 SM) dan Hesiod (750–650 SM) karena puisi-puisinya didasarkan atas legenda-legenda bohong sehingga menyajikan ideal-ideal yang tidak benar kepada para pemuda, yang berarti pula merusak moral mereka. Pada fase berikutnya, Leo Nikolayevich Tolstoy (1828–1910 M), seorang tokoh filsafat moral Rusia juga mengutuk seni dekaden Prancis karena lebih mengungkapkan pandangan kelas penguasa yang dekaden dan memenuhi nafsu masyarakat kaya yang bobrok.[33] Iqbal mencela seni dekaden dan tidak membangun seperti itu. Baginya, seorang

---

[30] *Ibid.*, hlm. 127.
[31] *Ibid.*
[32] Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 140.
[33] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 126.

seniman lebih baik diam daripada menyanyi dengan nada-nada sedih, pilu, dan putus asa.

Di bawah matahari kau berjalan bagai percikan api
Peringkat-peringkat wujud kau tak tahu
Jika pada pribadi senimu tidak membangun
Celakalah seni lukis dan lagumu itu![34]

Ketiga, membuat kemajuan sosial. Seorang seniman, menurut Iqbal, adalah mata bangsa, bahkan ia adalah nurani terdalam suatu bangsa. Dengan kekuatan kenabian, seniman dapat meninggikan bangsa dan mengantarkannya ke arah kebesaran demi kebesaran yang lebih tinggi. Apalah arti karya seni jika tidak dapat membangkitkan badai emosional dalam masyarakat?[35]

Itulah seniman yang menyempurnakan semesta
Dan dibeberkannya rahasia-rahasia pada kita
Bidadarinya lebih indah dibanding bidadari surga
Siapa yang mengingkari arca-arcanya
Ingkar dirilah ia.[36]

D. Penutup

Ada dua teori yang dikenal dalam diskursus estetika, yaitu subjektif dan objektif. Estetika subjektif adalah suatu pandangan yang menyatakan bahwa apa yang disebut seni dan keindahan ditentukan oleh pihak penanggap, subjek yang melihat, karena pengaruh emosi, empati, atau yang lain terhadap sebuah objek. Dengan kata lain, seperti ditulis George Santayana (1863–1952 M), seni dan indah adalah perasaan nikmat atau suka dari subjek pada suatu objek yang kemudian menganggapnya sebagai milik objek. Artinya, apa yang disebut seni dan indah sangat subjektif.[37] Teori ini antara lain diberikan oleh Friedrich von Schiller (1759–1805 M), Herbert Spencer (1820–1903 M), Karl Kraus (1874–1936 M), dan Croce (1866–1952 M).

[34] Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 140.
[35] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 128.
[36] Azzam, *Filsafat dan Puisi Iqbal*, hlm. 142.
[37] Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 386–88.

Kebalikannya adalah teori objektif, bahwa seni dan keindahan terletak pada kualitas objek, yaitu pada tenaga yang hidup di dalamnya lepas dari pengaruh subjek yang menanggap. Teori ini, antara lain, diberikan Thomas Aquinas (1225–1274 M) dan Jacques Maritain (1882–1973 M). Menurutnya, keindahan adalah realitas indah yang ada pada objek yang kemudian memberikan parasaan enak dan senang pada subjek. Keindahan bersifat objektif.

Menurut Syarif,[38] teori estetika Iqbal masuk dalam kategori kedua, objektif, karena konsep seni dan keindahan didasarkan atas kualitas objek yang tercipta sebagai hasil ekspresi citra kreatif ego. Untuk memperoleh keindahan, ego tidak berutang pada jiwa penanggap, subjek, tetapi pada tenaga-kehidupannya sendiri. Meski demikian, ekspresi-ekspresi ini tidak bersifat liar dan tanpa tujuan, tetapi harus mengandung makna dan maksud-maksud tertentu, antara lain untuk membangkitkan semangat vitalitas dan dinamisme kehidupan, juga dapat memberi petunjuk tentang kehidupan abadi bagi kemanusiaan. Karya seni yang tidak mengandung nilai dan maksud seperti itu tidak bisa dianggap sebagai karya seni sejati. Ia tidak lebih dari api yang telah padam. Dengan demikian, gagasan seni dan keindahan Iqbal tidak hanya bersifat ekspresif tetapi sekaligus juga fungsional dan vitalistik.

Berkaitan dengan ekspresi ego, ada hal yang patut dipersoalkan. Jika keindahan dan seni harus merupakan ekspresi kehidupan ego dan hidup itu sendiri terdapat pada setiap sesuatu, mengapa tidak semua tampak indah? Mengapa tindakan pembunuh sadis yang merupakan ekspresi egonya tidak lebih indah dibanding bayi yang sedang tidur? Mengapa cahaya pelangi tampak indah sedangkan pijar listrik tidak? Mengapa kupu-kupu yang sudah mati sekalipun tampak indah sedangkan kerbau peliharaan tidak? Sebagaimana disampaikan Syarif, teori keindahan dan seni Iqbal tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti di atas secara memuaskan. Di sinilah kekurangan Iqbal sekaligus tugas kita meneruskannya.

---

[38] Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, hlm. 99.

II

SENI ISLAM SEBAGAI MANIFESTASI SPIRITUAL

Pemikiran Sayid Husein Nasr

Seni Islam, menurut Husein Nasr,[1] setidaknya mengandung tiga hal pokok. Pertama, mencerminkan nilai-nilai religius sehingga tidak ada yang disebut seni sekuler. Tidak ada dikotomi religius dan sekuler dalam Islam. Apa yang disebut sebagai kekuatan atau unsur sekuler dalam masyarakat Islam selalu memiliki pengertian religius seperti halnya hukum Ilahi yang secara spesifik memiliki unsur-unsur religius. Kedua, menjelaskan kualitas-kualitas spiritual yang bersifat santun akibat pengaruh nilai-nilai sufisme. Ketiga, ada hubungan yang halus dan saling melengkapi antara masjid dan istana, dalam hal perlindungan, penggunaan, dan fungsi berbagai seni. Karena itu, seni Islam, bagi Nasr, tidak hanya berkaitan dengan bahan-bahan material yang digunakan tetapi juga unsur kesadaran religius kolektif yang menjiwai bahan-bahan material tersebut.

A. Riwayat Hidup

Sayid Husein Nasr lahir di Teheran, Iran, 7 April 1933, dari keluarga terpelajar. Ayahnya, Sayid Waliyullah Nasr, adalah dokter dan pendidik pada dinasti Qajar (1794–1925 M), kemudian diangkat sebagai pejabat setingkat menteri pada masa dinasti Reza Syah (1944–1979 M).[2] Pendidikan awalnya dijalani di

[1] Husein Nasr, *Spiritualitas & Seni Islam*, Terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 22–23.

[2] Jane I. Smith, "Sayed Husein Nasr" dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 230.

Teheran ditambah dari orangtuanya yang menanamkan disiplin keagamaan secara ketat, kemudian di Qum dalam bidang Al-Quran, syair-syair Persia klasik, dan sufisme.[3] Teheran, meski dikenal sebagai kota tradisional, ia tidak konservatif dalam pemikiran dan intelektual. Sebaliknya, kajian filsafat tetap berkembang di sana dan menjadi kebanggaan intelektualisme Iran. Menurut Husein Nasr, kajian filsafat tetap berkembang di Iran meski dalam dunia Islam (Suni) telah berakhir pada Abad Pertengahan. Setidaknya, terjadi dua kali kebangkitan filsafat di Iran. Pertama, periode dinasti Safawi (1501–1736 M) yang ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh besar seperti Mir Damad (w. 1631 M) dan Mulla Sadra (1571–1640 M). Kedua, sepanjang abad ke-19 M yang dipelopori oleh tokoh-tokoh seperti Mulla Hadi Sabzavari (1797–1873 M) dan Mulla Ali Nuri (1817–1892 M). Periode kedua ini tetap berlanjut di madrasah-madrasah di Iran sampai masa Pahlevi (1944–1979 M).[4]

Nasr kemudian melanjutkan pendidikan di Massachusetts Institute of Technologi (MIT), AS, dan meraih gelar B.Sc. dalam bidang fisika dan matematika teoretis, tahun 1954, dan seterusnya meraih M.Sc. dalam bidang geologi dan geofisika dari Harvard. Menurut Georgio de Santilana, pemilihan studi Nasr terhadap bidang matematika dan fisika ini kemungkinan dipengaruhi oleh kecenderungan dunia keilmuan di Amerika saat itu yang lebih memerhatikan soal-soal ilmu kealaman. [5]

Namun, pada jenjang berikutnya, Nasr lebih tertarik pada filsafat sehingga beralih pada filsafat dan meraih Ph.D dari Harvard, tahun 1958, dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan dan filsafat, dengan disertasi berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* di bawah promotor Hamilton A.R. Gibb.[6] Selama menempuh pendidikan di Amerika, khususnya di Harvard, Nasr banyak mengenal pemikiran tokoh filsafat Timur, seperti Hamilton A.R. Gibb, Louis Massignon, Henry Corbin, Titus Burckhardt, dan Frithjof Schoun. Pemikiran tokoh-tokoh ini diakui banyak memberikan pengaruh pada pandangan Nasr.[7]

---

3 Abd Aziz Dahlan (ed.), *Suplemen Ensiklopedia Islam*, II (Jakarta: Ichtiar Baru Van Haouve, 1996), hlm. 80.

4 Husein Nasr, *Islam Tradisi di Kancah Dunia Modern* (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 195.

5 Smith, "Sayed Husein Nasr", hlm. 230.

6 *Ibid*. Husein Nasr, *Sains dan Peradaban Dunia Islam*, Terj. Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. v. Kegandrungan Nasr terhadap filsafat Timur ini sebenarnya telah muncul sejak kuliah di MIT. Saat itu, Nasr telah mempelajari ilmu-ilmu tradisional Timur seperti Hindu, Buddha, dan khususnya Islam. Dahlan, *Suplemen Ensiklopedia Islam*, II, hlm. xiv.

7 Nasr, *Islam Tradisi*... hlm. 259. Tentang bagaimana filsafat masuk ke dunia Amerika setelah adanya gerakan renaissance di Eropa, lihat Bernard Delfgoauw, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 992), hlm. 103.

Setelah itu, tahun 1958, Nasr pulang ke Iran. Di sini ia mendalami filsafat Timur dan filsafat tradisional dengan banyak diskusi bersama para tokoh terkemuka keagamaan Iran, khususnya M. Husein Thabathabai (1892–1981 M), dan Nasr seperti diakuinya sendiri memang mengagumi Thabathabai yang dinilainya sebagai tokoh yang sangat ahli tentang filsafat Timur dan filsafat tradisional.[8] Selama di Iran ini Nasr mengajar di Universitas Teheran, menjadi dekan fakultas sastra pada lembaga yang sama tahun 1968–1972, dan tahun 1975–1979 menjadi direktur *Imperial Iranian Academy of Philosophy* (IIAP), sebuah lembaga yang didirikan dinasti Syah Reza Pahlevi (1944–1979 M), untuk memajukan pendidikan dan kajian filsafat. Nasr dinilai berhasil dalam tugas ini sehingga diberi gelar kebangsawanan oleh Syah.[9] IIAP ini sendiri sesungguhnya adalah kelanjutan dari Institute Franco-Iranian (IFI) yang didirikan tahun 1946 di Teheran. IFI ini merupakan lembaga kajian tentang keiranan yang didirikan oleh Departemen Perhubungan dan Kebudayaan Prancis yang awalnnya bertujuan untuk memulai rangkaian publikasi teks yang berjudul *Bibliotheque Iranienne* (teks tentang filsafat dan sufisme di Iran) kepada dunia Islam kontemporer dan Barat. Direktur pertamanya adalah Henry Corbin (1903–1978 M).[10]

Kredibilitas Nasr sebagai intelektual dan akademisi tidak hanya dikenal di negaranya sendiri, tetapi juga diakui di negeri lain sehingga sering diundang seminar atau memberi kuliah di luar negeri: di Harvard, Amerika, tahun 1962–1965; di Universitas Amerika di Beirut (American University of Beirut) tahun 1964–1965; dan menjadi direktur lembaga Aga Khan untuk kajian keislaman (*Aga Khan Chair of Islamic Studies*). Menurut Nasr, posisi Aga Khan di Beirut menjadikannya sebagai lembaga yang strategis karena Beirut merupakan titik temu antara Timur dan Barat, Islam dan Barat, dan tempat di mana berbagai mazhab Islam terwakili. Lembaga ini mengembangkan filsafat Anglo-Saxon, mengadakan dialog antaragama serta kajian-kajian tentang mazhab-mazhab dalam Islam. [11]

Nasr juga memberikan makalah pada *Pakistan Philosophical Congress,* di Pakistan, tahun 1964; memberikan kuliah di Universitas Chicago, tahun 1966 atas sponsor *Rockefeller Foundation.* Dalam kuliah yang bertujuan untuk

---

8 Dahlan, *Ibid.*, hlm. 80; Nasr, "Pengantar" dalam Thabathabai, *Islam Syiah Asal Usul dan Perkembangannya*, Terj. Johan Effendi (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1993), hlm. 24.

9 Smith, "Sayed Husein Nasr", hlm. 230.

10 Nasr, *Islam Tradisi*... hlm. 259.

11 Husein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwind Ltd, 1986), hlm. 7.

meneliti soal perdamaian dan kehidupan manusia ini, Nasr menguraikan akar-akar intelektual dan metafisis terjadinya krisis lingkungan lalu menyerukan agar ditumbuhkembangkan kembali prinsip-prinsip kearifan tradisional dalam segala aspek kehidupan manusia, terutama sains. Kumpulan materi kuliah Nasr ini kemudian diterbitkan dengan judul *the Encounter of Man and Nature*.[12]

Selanjutnya, pada 1981, Nasr memberi kuliah di *Gifford Lectures*, lembaga yang didirikan oleh Universitas Edinburg (*Edinburg University*) tahun 1889. *Gifford Lectures* adalah asosiasi ilmiah yang sangat prestisius karena diikuti oleh para teolog, filosof, dan saintis terkenal Eropa dan Amerika, dan kebanyakan mereka adalah para penulis buku berpengaruh dunia. Nasr adalah sarjana Muslim pertama bahkan dari kalangan sarjana Timur yang mendapat penghargaan untuk tampil dalam forum tersebut sejak ia didirikan satu abad sebelumnya.[13]

Selain itu, tahun 1967, Nasr bersama Muthahhari (1920–1979 M) juga bergabung dengan Husainiyah Al-Irsyad, sebuah lembaga keilmuan yang didirikan atas prakarsa Ali Syariati (1933–1977 M) yang bertujuan untuk memberikan panduan intelektual pada masyarakat, berdasarkan pemikiran, pandangan, dan kebijaksanaan Imam Husain ibn Ali (626–680 M) serta berlandaskan ajaran Islam, kondisi masyarakat dan ajaran Syiah pada masa kini. Lembaga ini menawarkan banyak program yang dapat dibagi dalam tiga kategori. (1) bidang riset meliputi 6 kajian: Islamologi, filsafat sejarah dan sejarah Islam, kebudayaan dan ilmu-ilmu Islam, Negara-negara Islam, seni, dan sastra; (2) bidang pendidikan meliputi 5 kelompok: Islamologi, Quranologi, pelatihan dakwah, sastra dan seni, bahasa dan sastra Arab-Inggris; (3) bidang propaganda mencakup retorika, pidato keagamaan, konferensi ilmiah, kongres, seminar, dan wawancara ilmiah. Tiga program tersebut didukung oleh satu unit logistik berupa pusat buku, dokumen dan statistik, perpustakaan keliling, percetakan, publikasi, terjemahan, dan penyelenggaraan ibadah haji.[14]

Akan tetapi, karena ada perbedaan prinsip dengan Ali Syariati, Nasr dan Muthahhari akhirnya mengundurkan diri dari lembaga tersebut. Masalahnya, menurut Nasr, Ali Syariati telah membawa paham *liberation theology* dari Marxisme dan Barat ke dalam Islam, berupaya menyajikan Islam sebagai kekuatan revolusioner dengan mengorbankan dimensi keruhanian Islam, sering

---

[12] Husein Nasr, *the Encounter of Man and Nature* (London: George Allen & Unwind, 1968), hlm. 13.
[13] Husein Nasr, *Knowledge and Sacred* (Edinburg: Edinburg University Press, 1981), hlm. vii.
[14] Ali Syariati, *Membangun Masa Depan Islam*, Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 133–135.

melancarkan kritik terhadap ulama tradisional, dan menyalahgunakan lembaga itu untuk kepentingan politik.[15]

Nasr pernah datang juga ke Indonesia pada Juni 1993, atas undangan Yayasan Wakaf Paramadina bekerja sama dengan penerbit Mizan. Di sini ia memberi tiga ceramah dengan topik berbeda, yaitu (1) tentang 'Seni Islam' sekaligus peluncuran buku *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1993), (2) tentang 'Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan', (3) tentang 'Filsafat Perenial'.

Saat terjadi revolusi Iran yang digerakkan Ayatullah Ali Khumaini (1902–1989 M), tahun 1979, Nasr terpaksa meninggalkan tanah airnya untuk menuju Amerika karena dianggap pro-Syah. Meski demikian, kredibilitasnya dalam keilmuan tidak berkurang. Ia menguasai beberapa kajian keilmuan, antara lain, sejarah Timur dan Barat, filsafat dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial, kajian-kajian teologis Islam dan Kristen baik yang klasik maupun kontemporer, dan perkembangan studi Islam baik mistisisme, spiritualitas, seni, maupun budaya. Karena itu, Nasr kemudian diangkat menjadi Guru Besar Studi Islam di George Washington University dan Guru Besar studi Islam dan Agama-agama pada Temple University, Philadelphia.[16]

Husein Nasr sedikitnya telah menghasilkan sekitar 50 buku. Antara lain, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Disertasi: Thames and Hudson Ltd, 1978); *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwind Ltd, 1966) berisi ceramah Nasr dalam perkuliahannya di American University of Beirut, tahun 1964–1965; *Islamic Studies, Essays on Law and Society, The Sciences, and Philosophy and Sufism* (Beirut: Librairie Du Liban Press, 1967); *The Encounter of Man and Nature, the Spiritual Crisis of Man and Nature* (London: George Allen & Unwind Ltd, 1968), berisi materi perkuliahan di *The University of Chicago,* bulan Mei 1966; *Science and Civilization in Islam* (Harvard: Harvard University Press, 1968), berisi tentang berbagai hal dari perspektif Islam; *Sufi Essays* (London: George Allen & Unwind Ltd, 1972), berisi kumpulan artikel tentang sufi dan sufisme yang tersebar dalam berbagai jurnal ilmiah; *Islam and The Plight of Modern Man* (London: Longman Press, 1975); *Knowledge and The Sacred*

[15] Azyumardi Azra, "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Reflesi", dalam Jurnal Ulumul Qur'an (No. 4/Vol. IV. Th. 1993), hlm. 107. Menurut Azra, konflik Nasr dan Syariati ini disinyalir merupakan refleksi yang sangat jelas tentang adanya konflik antara Nasr dan kaum modernis.

[16] Smith, "Sayed Husein Nasr", hlm. 230.

(Edinburg: Edinburg University Press, 1981), berisi obsesi Nasr membangun filsafat berlandaskan tradisi universal yang berlaku sepanjang zaman.

Selain itu, Nasr juga telah menulis sekitar 500 artikel untuk seminar dan jurnal ilmiah di berbagai negara, antara lain, *Journal Milla wa Milla* (Melbourne, Australia), *Journal Iran* (terbit di London), *Studies in Comparative Religion* (London, Inggris), *Religious Studies* (Cambridge, Inggris), *The Islamic Quarterly* (London, Inggris), *Hamdard Islamicus,* dan *Word Spirituality*.[17]

B. Klasifikasi Seni

Husein Nasr, dalam soal hubungan antara seni dan agama, membagi seni dalam tiga bagian. Pertama, seni suci, yakni seni yang berhubungan langsung dengan praktik-praktik utama agama dan kehidupan spiritual. Lawannya adalah seni profan. Kedua, seni tradisional, yaitu seni yang menggambarkan prinsip-prinsip agama dan spiritual tetapi dengan cara tidak langsung. Lawannya adalah seni anti-tradisional. Perbedaan antara seni suci dan seni tradisional ini bisa dilihat pada contoh sebuah pedang. Pedang yang dibuat Abad Pertengahan, baik Islam maupun Kristen, tidak pernah digunakan secara langsung dalam acara ritual keagamaan meski merefleksikan prinsip dan ajaran Islam atau Kristen. Karena itu, ia masuk kategori seni tradisional. Ini berbeda dengan pedang Shinto di Kuil I Se di Jepang. Pedang Shinto dikaitkan langsung dengan ajaran agama tersebut dan merupakan objek ritual yang bermakna tinggi dalam agama Shinto sehingga dimasukkan sebagai seni suci. Ketiga, seni religius, seni yang subjek atau fungsinya bertema keagamaan, namun bentuk dan cara pelaksanaannya tidak bersifat tradisional. Masuk dalam kategori ini adalah lukisan-lukisan religius dan arsitektur Barat sejak Renaisance dan beberapa lukisan religius di dunia Timur selama seabad atau dua abad lalu di bawah pengaruh seni Eropa.[18]

Selanjutnya, untuk memahami lebih lanjut tentang seni suci, menurut Nasr, seseorang mesti memahami pandangan masyarakat tentang realitas, kosmik maupun metakosmik. Dalam pandangan filsafat Islam, realitas adalah multistruktur, yakni mempunyai berbagai tingkat eksistensi. Realitas berasal dari Yang Esa dan terdiri atas berbagai tingkat yang, sesuai dengan kosmologi Islam, dapat diringkas sebagai alam malaikat, alam psikis dan alam material (fisik). Manusia hidup dalam alam material namun sekaligus dikelilingi oleh seluruh

[17] Husein Nasr, *Sufi Essays* (New York: University of New York Press, 1972), hlm. 21.
[18] Husein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, Terj. Soetejo (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 15.

tingkat eksistensi yang lebih tinggi. Yang suci menandai suatu pemunculan dunia yang lebih tinggi dalam hal eksistensi psikis dan material, keabadian dunia temporal. Semua yang datang dari dunia spiritual adalah suci karena berperan sebagai sarana untuk kembalinya manusia menuju dunia spiritual. Namun, kemungkinan ini, yakni kembali ke dunia yang lebih tinggi, tidak dapat dipisahkan dari realitas penurunan dari yang atas, karena pada dasarnya hanya yang datang dari dunia spiritual itulah yang dapat bertindak sebagai sarana untuk kembali ke dunia yang lebih tinggi. Karena itu, yang suci menandakan adanya 'keajaiban' nilai spiritual dalam dunia material. Ia merupakan gema dari surga untuk mengingatkan manusia di bumi akan tempat asalnya, surga.[19]

Berdasarkan hal tersebut, seni suci berarti mempunyai atau mengikuti prinsip-prinsip tertentu yang berkaitan dengan nilai-nilai Ilahiah atau dimensi spiritual. Pertama, mengikuti prinsip kesatuan kosmos dan apa yang ada dibalik semesta dengan kesatuan prinsip ketuhanan.[20] Kosmologi Islam didasarkan pada penekanan Tuhan sebagai satu-satunya sumber segala sesuatu, yang mengatur dan menghubungkan eksistensi-eksistensi yang ada di bawahnya; menghubungkan dunia material dengan dunia gaib, dunia gaib dengan alam malaikat, alam malaikat dengan alam malaikat *muqarrabîn*, alam malaikat *muqarrabîn* dengan *al-rû<u>h</u>* dan ruh dengan karya kreatif primordial Tuhan. Semua bergerak dinamis dalam pola dasar yang selaras dan seimbang.[21]

Masjid sebagai bentuk seni arsitektur suci Islam juga memperlihatkan hal serupa. Kekosongan, kesederhanaan, dan kemiskinan bentuk serta pola menunjukkan status ontologis dunia sebagai yang papa dan miskin di hadapan Tuhan Yang Mahakaya. Ihwal ruang-ruang yang sunyi merefleksikan kedamaian, sedangkan lengkungan dan kolom-kolom ruangan adalah ritme yang mengimbangi eksistensi kosmik yang menjelaskan fase-fase kehidupan manusia dan juga kosmos yang datang dari-Nya maupun yang kembali kepada-Nya.[22]

Kedua, mengikuti prinsip kesatuan hidup individu dan masyarakat yang diatur oleh hukum Ilahi (*al-syarî'ah*). Masjid di sebuah kota Islam tradisional, misalnya, bukan hanya sebagai pusat kegiatan religius melainkan juga seluruh kehidupan masyarakat, baik kultural, sosial, maupun politik, juga pada tahap tertentu kegiatan ekonomi. Karena itu, secara organis, masjid senantiasa

---

19 *Ibid.*, hlm. 75–77.
20 *Ibid.*, hlm. 72.
21 *Ibid.*, hlm. 57.
22 *Ibid.*, hlm. 58; Nasr, *the Encounter,* hlm. 75.

berhubungan dengan pasar sebagai pusat ekonomi, istana sebagai pusat kekuasaan politik, sekolah sebagai pusat kegiatan intelektual, dan seterusnya. Siapa yang memerhatikan kota Islam tradisional pasti melihat kesatuan dan keterpaduan seperti itu. Di pusat kota pasti ada masjid, berdekatan dengan istana dan pasar.[23]

C. Sumber Seni Islam

Menurut Nasr, seseorang tidak akan menyamakan sebuah masjid dengan gereja, meski bahan bangunan masjid tersebut diambil dari gereja, misalnya. Artinya, cikal-bakal seni Islam dan kekuatan-kekuatan serta prinsip-prinsip yang mendasarinya tidak mungkin digali dari kondisi sosio-politik yang menggiringinya tetapi harus dihubungkan dengan pandangan-dunia Islam sendiri. Sumber seni Islam harus dicari di dalam dan dikaitkan dengan realitas-realitas batin (*h̲aqâiq*) Al-Quran yang merupakan realitas-realitas dasar kosmos dan realitas spiritual substansi Nabawi yang mengalirkan 'barakah Muhammadiyah' (*al-barakah al-muh̲ammadiyah*). Aspek-aspek batin dan barakah Nabi inilah yang merupakan sumber seni Islam, yang tanpa keduanya tidak akan muncul seni Islam. Al-Quran memberikan dokrin keesaan sedangkan Nabi memberikan manifestasi keesaan ini dalam keserbaragaman dan kesaksian dalam ciptaan-Nya. Barakah Muhammadiyah memberikan daya kreativitas yang memungkinkan seseorang menciptakan seni Islam. Kenyataannya, menurut Nasr, para maestro seni Islam senantiasa memperlihatkan rasa cinta dan kesetiaan yang istimewa kepada Nabi (571–632 M) dan keluarganya.[24]

Selain itu, seni Islam juga berdasarkan atas *h̲ikmah*, yakni pengetahuan yang diilhami oleh nilai-nilai spiritual. Seni Islam mewujudkan realitas-realitas yang ada dalam 'perbendaharaan gaib" (*khazâin al-ghaib*) lewat bantuan ilmu pengetahuan tentang dunia batin (*h̲ikmah*).[25] Ini bisa dilihat, antara lain, pada bangunan masjid Syah di Isfahan, misalnya, atau arsitektur masjid lainnya yang dibangun dengan pola geometri dan *arabeska* (kaligrafi tradisional) yang luar biasa, atau pada melodi-melodi musik Arab tradisional yang memberikan alunan musik yang sangat menawan, yang jika direnungkan secara mendalam pasti akan sampai pada sebuah kesimpulan bahwa semua itu digali dari keindahan dunia

---

[23] Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*, hlm. 73; Zain Wiryoprawiro, *Perkembangan Arsitektur Masjid* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), hlm. 49–108.

[24] Nasr, *Ibid.,* hlm. 17.

[25] *Ibid.*, hlm. 19.

kasat mata.[26] Demikian demikian, karakter intelektual dari seni Islam tidak bisa dianggap sebagai hasil dari semacam rasionalisasi, tetapi dari suatu penglihatan intelektual terhadap pola-pola dasar dari dunia terestrial. Seni Islam juga tidak meniru bentuk-bentuk lahir alam, tetapi memantulkan prinsip-prinsipnya sehingga ia bukan empirisme, tetapi sebuah *scientia sacra* yang hanya bisa diraih berdasarkan cara-cara tertentu. Kenyataannya, di mana pun kehidupan intelektual dan spiritual Islam mencapai puncak, kreativitas seni Islam juga mencapai kesempurnaan, begitu pula sebaliknya.

Gagasan tersebut mirip (tapi tidak persis) dengan teori seni modern yang disampaikan Arthur Schopenhauer (1788–1860 M) bahwa seni adalah suatu bentuk pemahaman atas realitas. Inti dari realitas sejati adalah kemauan (*will*) yang bersifat semesta, sedangkan kenyataan dunia ini sebagai sebuah ide-ide hanyalah wujud luar dari kemauan semesta tersebut. Ide-ide itu sendiri bersifat abadi dan tidak berubah. Selanjutnya, ide-ide ini menampakkan diri atau mempunyai perwujudan dalam benda-benda khusus. Pengetahuan sehari-hari manusia adalah pengetahuan praktis untuk melakukan tindakan-tindakan yang berkaitan dengan benda-benda itu. Namun, ada pengetahuan yang dapat melampaui kedudukan pengetahuan praktis ini, yaitu pengetahuan yang lebih tinggi kedudukannya yang diperoleh dengan cara memusatkan perhatian pada ide-ide dan merenungkannya demi ide-ide itu sendiri. Dengan perenungan semacam ini, yang kemudian dapat membebaskan diri dari kemauan semesta, maka lahirlah seni.[27]

Dengan demikian, seni Islam bukan sekadar karena ia diciptakan oleh seorang Muslim melainkan lebih karena didasarkan atas wahyu Ilahi. Seni Islam adalah buah dari spiritualitas Islam, hasil dari pengejawentahan keesaan pada bidang keanekaragaman. Ia merefleksikan kandungan prinsip keesaan Ilahi, kebergantungan seluruh keanekaragaman kepada Yang Esa, kesementaraan dunia dan kualitas-kualitas positif dari eksistensi kosmos. Akan tetapi, menurut Nasr, meski seni Islam diilhami oleh spiritualitas Islam secara langsung, wujudnya tetap saja dibentuk oleh karakter-karakter sosial budaya yang meliputinya. Hanya saja, karakter-karakter tersebut tidak sampai mengurangi kebenaran dan kandungan batin dan dimensi spiritual Islam yang menjadi sumber seni Islam.[28]

[26] *Ibid.*, hlm. 50–74.

[27] Arthur Schopenhauer, "The World as Will and Idea" dalam Gene Blocker & Jennifer (ed.), *Contextualizing Aesthetics from Plato to Lyotard* (California: Wadsworth, 1999), hlm. 97; Daniel Bronstein (ed.), *Basic Problems of Philosophy Selected Readings with Introductions* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1957), hlm. 332.

[28] Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*... hlm. 15.

D. Fungsi Seni Islam

Menurut The Liang Gie, sebuah karya seni setidaknya mengandung empat fungsi, yaitu fungsi spiritual, fungsi hedonistik (kenikmatan atau kesenangan), fungsi edukatif, dan fungsi komunikatif. Dengan fungsi-fungsi yang lebih lengkap, seni dapat menjadi perlengkapan manusia yang bersifat abadi dan universal.[29] Tidak berbeda dengan itu, menurut Husein Nasr, seni Islam juga mengandung fungsi-fungsi tertentu. Pertama, untuk mengalirkan barakah dan kedamaian sebagai akibat hubungan batinnya dengan dimensi spiritual. Tidak bisa diingkari bahwa seorang Muslim yang paling modern atau sekuler sekalipun akan mengalami rasa damai dan kegembiraan dalam lubuk hatinya, semacam ketenangan psikologis, ketika memandang kaligrafi, duduk di atas karpet tradisional, mendengarkan dengan khusyuk bacaan tilawah Al-Quran atau beribadah di salah satu karya besar arsitektur Islam.[30]

Kedua, mengingatkan kehadiran Tuhan di mana pun manusia berada. Seni Islam harus dapat menjadi pendorong yang sangat bernilai bagi kehidupan spiritual manusia dan sarana untuk merenungkan realitas Ilahiyah (*al-haqâiq*). Bahkan, seni Islam yang pada dasarnya dilandaskan atas wahyu Ilahi adalah penuntun manusia untuk masuk ke ruang batin wahyu, menjadi tangga bagi pendakian jiwa untuk menuju pada Yang Tak Terhingga, dan bertindak sebagai sarana untuk mencapai Yang Mahabenar (*al-Haqq*) lagi Mahamulia (*al-Jalâl*) dan Mahaindah (*al-Jamâl*) sumber segala seni dan keindahan.[31]

Kenyataan tersebut terjadi dalam semua bentuk seni Islam. Seni kaligrafi, misalnya. Kaligrafi yang merupakan seni perangkaian titik-titik dan garis-garis pada pelbagai bentuk dan irama yang tiada habisnya merangsang ingatan akan tindak primordial dari pena Tuhan. Ia merupakan refleksi duniawi atas firman Tuhan yang ada di Lauh Mahfûzh, yang menyuarakan sekaligus menggambarkan tanggapan jiwa manusia terhadap pesan Ilahi dan merupakan visualisasi atas realitas-realitas spiritual yang terkandung dalam wahyu.[32] Begitu pula dalam seni liturgi, *tilâwah al-Quran*, mengingatkan manusia akan keagungan Tuhan. Hal senada juga terjadi dalam syair-syair, musik, dan karya-karya sastra lainnya yang notabene lahir dari model teks suci Al-Quran. Keselarasan bait-bait syair

---

[29] The Liang Gie, *Filsafat Seni* (Yogyakarta: Pubib, 1996), hlm. 47–52.
[30] Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam*... hlm. 214.
[31] *Ibid.*, hlm. 17–18.
[32] *Ibid.*, hlm. 27–29.

dan irama musik menghubungkan diri dengan keselarasan dan ritme universal kosmik.[33]

Ketiga, dapat menjadi kriteria untuk menentukan apakah sebuah gerakan sosial, cultural, dan bahkan politik benar-benar autentik Islami atau hanya menggunakan simbol Islam sebagai slogan untuk mencapai tujuan tertentu. Sepanjang sejarah dan dengan kedalaman serta keluasan manifestasi autentiknya, mulai dari arsitektur sampai seni busana, seni Islam senantiasa menekankan keindahan dan ketidakterpisahan darinya.[34] Apakah mereka yang mengklaim berbicara atas nama Islam, membela Islam dan seterusnya juga menciptakan bentuk-bentuk keindahan dan kedamaian dalam kehidupan dan tindak-tanduk perilakunya? Apakah sikap dan perilaku gerakan-gerakan dan organisasi-organisasi Islam tersebut juga mempunyai kualitas ketenangan, keselarasan, kedamaian, dan keseimbangan yang menjadi ciri khas Islam maupun manifestasi artistik dan kulturalnya? Jika tidak, mereka berarti tidak sesuai dan tidak pernah mewakili Islam.

Keempat, sebagai kriteria untuk menentukan tingkat hubungan intelektualitas dan religiusitas. Pada aspek intelektual, saat ini banyak tokoh berbicara tentang konsep dan teori-teori Islam, mulai islamisasi ilmu, pendidikan, sistem ekonomi sampai sistem dan tata masyarakat Islam sendiri, di samping berbagai usaha konkret untuk mencapai persoalan tersebut. Pertanyaannya, apakah konsep-konsep dan teori-teori yang disampaikan para tokoh tersebut juga dibarengi dengan pencerahan spiritualitas yang baik? Atau, apakah para tokoh yang berbicara tentang teori-teori dan konsep-konsep Islam tersebut juga mempunyai pengamalan dan penghayatan keagamaan dan spiritual yang baik? Atau, apakah perkembangan intelektualitas dan keilmuan dan Islam juga dibarengi dengan perkembangan dan kedalaman spiritualitas masyarakat? Menurut Husein Nasr, perkembangan intelektualitas tidak dapat dipisahkan dengan perkembangan spiritualitas. Sebab, tidak ada satu pun produk autentik Islam yang menjelma di sepanjang sejarah seni tradisional Islam, mulai tembikar, sastra, sampai musik, yang tidak didasarkan atas kualitas dan kedalaman spiritualitas Islam. Artinya, seni Islam dalam pengertian ini dapat dijadikan kriteria untuk menilai apakah teori atau konsep-konsep yang dikembangkan atas nama Islam benar-benar Islami atau tidak, dengan cara menilai tingkat

---

[33] *Ibid.*, hlm. 170.
[34] *Ibid.*, hlm. 218.

hubungan antara konsep dan spiritualitasnya, antara subjek dengan pengalaman dan penghayatan agamanya.[35]

E. Penutup

Karya seni Islam, bagi Nasr, bukan sekadar karena ia lahir dari seorang Muslim, melainkan karena ia digali berdasarkan dimensi-dimensi spiritual Islam dan merefleksikan prinsip-prinsip tauhid. Inilah ciri khas pemikiran Nasr yang perenial. Gagasan ini sesungguhnya hampir sama dengan teori seni dan keindahan Iqbal (1877–1938 M). Bedanya, seni Nasr merupakan ekspresi dimensi spiritual sedangkan seni Iqbal adalah ekspresi kreatif ego. Namun, lepas dari perbedaan dan corak pemikirannya, cara pandang Nasr ini merupakan sesuatu yang sangat positif, bisa digunakan sebagai solusi alternatif atas dampak negatif modernitas yang ternyata justru menjauhkan manusia dari spiritualitas.[36]

Meski demikian, konsep seni Nasr juga bukan sekadar ekspresi spiritual, melainkan juga harus mampu membawa fungsi-fungsi tertentu. Paling tidak, ada empat fungsi yang harus diemban oleh seni Islam. Oleh karena itu, karya seni tidak bersifat otonom, mandiri, tetapi harus berkaitan norma dan tujuan tertentu sehingga tidak ada istilah seni untuk seni atau *l'art pour l'art.*

Kendati demikian, bukan berarti hal itu tanpa persoalan. Konsep seni Nasr yang mendasarkan diri dan mengekspresikan kesadaran spiritual keagamaan, pada aspek formal dapat dan mudah untuk disalahpahami bahwa seni harus dikaitkan dan dibatasi oleh agama. Jika ini yang terjadi, seperti ditulis Faisal Ismael, seni akan mengalami beberapa hal, yaitu adanya keterikatan bentuk dan isi dari seni itu sendiri, adanya ketegangan antara nilai seni yang longgar dengan nilai agama yang ketat, terbatasnya ruang gerak seni karena dipakai sebagai bagian dari praktik keagamaan, dan terganggunya kebebasan kreativitas karena adanya norma-norma agama yang mengatur.[37] Jika demikian, seni Islam menjadi sulit untuk berkembang.

---

35 *Ibid*.

36 Husein Nasr, *Islam & Nestapa Manusia Modern*, Terj. Anas Mahyudi (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 32–33; Husein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, Terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 232.

37 Faisal Ismael, *Paradigma Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), hlm. 65–66.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. 1998. "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi llmu dan Budaya". Dalam Mukti Ali dkk., *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Affifi. 1989. *Filsafat Mistis Ibn Arabi.* Terj. Nandi Rahman. Jakarta: Media Pratama.

Affifi. 1983. 'Ibn Arabi'. Dalam MM. Syarif. *A History of Muslim Philosophy*. I. Karachi: PPC.

Al-Ahwani, Fuad. 1996. 'Ibn Rusyd'. Dalam MM. Syarif (ed.). *Para Filosof Muslim*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.

Al-Attas, Naquib. 1971. *Islam the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*. ABIM: Kuala Lumpur.

Al-Attas, Naquib. 1978. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.

Al-Attas, Naquib. 1979. *Aims and Objectives of Islamic Education*. Hodder & Stoghton.

Al-Attas, Naquib. 1979. *Aims and Objectives of Islamic Education*. London: Hodder & Stoughton.

Al-Attas, Naquib. 1981. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Karsidjo. Bandung: Pustaka.

Al-Attas, Naquib. 1986. *A Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniry*. Malaysia: The Ministry of Culture and Sports.

Al-Attas, Naquib. 1987. *Konsep Pendidikan dalam Islam*. Terj. Haidar Baqir. Bandung: Mizan.

Al-Attas, Naquib. 1995. *Islam dan Filsafat Sains*. Terj. Saiful Muzani. Bandung: Mizan.

Al-Baghdadi, Khalid. 1985. *al-Îman wa al-Islâm*. Istambul: Hakikat Kitabevi.

Al-Bahi, M. 1967. *al-Jânib al-Ilâhi min al-Tafkîr al-Islâmî*. Mesir: Dar al-Kathib al-Arabi.

Al-Fakhuri, Hanna. 1958. *Târîkh al-Falsafah al-Arâbiyah* II. Beirut: Dâr Al-Ma`ârif.

Al-Farabi. 1890. "'Uyûn al-Masâ'il". Dalam *al-Tsamrah al-Mardhiyah*. ed. F. Dirterici. Leiden: EJ. Brill.

Al-Farabi. 1890. "Maqâlah fî Ma'ân al-'Aql". Dalam *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, ed. F. Dirterici. Leiden: EJ. Brill.

Al-Farabi. 1964. *Al-Madînah al-Fâdlilah*. Beirut: Maktabah al-Kathulikiyah.

Al-Farabi. 1970. *Kitâb al-Hurûf*. ed. Muhsin Mahdi. Beirut: Dâr al-Masyriq.

Al-Farabi. 1983. "Al-Madînah al-Fâdhilah". Dalam Yuhana Qumair (ed.), *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî*. Beirut: Dâr al-Masyriq.

Al-Farabi. 1983. "Al-Siyâsah al-Madaniyah". Dalam Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab: al-Fârâbî.* Beirut: Dâr al-Masyriq.

Al-Farabi. 1985. *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdlilah.* ed. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.

Al-Farabi. 1996. *Ihshâ al-Ulûm*. ed. Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal.

Al-Faruqi, Ismael R. 1995. *Islamisasi Pengetahuan*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.

Al-Faruqi, Ismael R. 1995. *Tauhid.* Bandung: Pustaka.

Al-Faruqi, Ismael R. 1996. "Islamisasi Ilmu-Ilmu Sosial". Dalam Abu Bakar Bagader (edit.). *Islam dalam Perspektif Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Al-Faruqi, Ismael R. 1999. *Seni Tauhid*. Terj. Hartono. Yogyakarta: Bentang.

Al-Faruqi, Ismael R. dan Louis Lamya Al-Faruqi. 1996. "Tauhid Dasar Peradaban Islam". Dalam jurnal *Ulumul Qur`an*. No. 1/VII.

Al-Faruqi, Ismael Raji. 1995. *Islamisasi Pengetahuan*. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.

Al-Faruqi, Louis Lamya. 1997. *Alih Masa Depan Kaum Wanita*. Terj. Masyhur Abadi. Surabaya: al-Fikr.

Al-Ghanimi, Abu Al-Wafa. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Terj. Ahmad Rafi`. Bandung: Pustaka.

Al-Ghazali. 1322 H. *Al-Mustashfâ min `Ilm al-Ushûl*, II. Bulaq: Matba`ah al-Amiriyah.

Al-Ghazali. 1964. *Misykât al-Anwâr*. Kairo: Dâr al-Qaumiyah.
Al-Ghazali. 1966. *Tahâfut al-Falâsifah*. Ed. Sulaiman Dunya. Mesir: Dar al-Maarif.
Al-Ghazali. 1995. *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Fikr.
Al-Ghazali. 1996. "Misykât al-Anwâr". Dalam *Majmû`ah Rasâil*. Bairut: Dâr al-Fikr.
Al-Ghazali. 1996. *Mihak al-Nazhar fî al-Manthiq*. Beirut: Dâr al-Nahdhah.
Al-Ghazali. T.th. "Fashl al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zandaqah". Dalam *Majmû`ah Rasâil*. Beirut: Dâr al-Fikr.
Al-Ghazali. t.th. *Adâb fi al-Dîn*. Beirut: Al-Maktabah Al-Syakbiyah.
Al-Ghazali. T.th. *Mi`yâr al-'Ilm*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
Al-Ghurabi, Ali Musthafa. T.th. *Târikh al-Firâq al-Islami*. Kairo: Maktabah wa Mathba`ah.
Al-Hanafi, Abd Al-Mun`im. 1990. *Al-Mu`jam al-Falsafî*. Kairo: Dar al-Syarqiyyah.
Al-Hulw, Abd. 1988. "al-Isyraqiyah". Dalam Main Ziyadah. *al-Mausû`ah al-Falsafiyah al-Arabiyah*, II. T.k.: Ma`had al-Inmâ' al-'Arabi.
Ali, Mukti. 1998. *Alam Pikiran Islam Modern di India & Pakistan*. Bandung: Mizan.
Al-Jabbar, Abd. 1965. *Al-Muhîth bi al-Taklîf*. ed. Umar Azmi. Kairo: Muassasah al-Mishriyah.
Al-Jabiri, M. Abid. 1991. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi.* Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
Al-Jabiri, M. Abid. 1991. *Takwîn al-'Aql al-Arabi*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
Al-Jabiri. 1989. *Isykâliyât al-Fikr al-Arabi al-Mu`ashir*. Beirut: Markaz Dirasah al-Arabiyah.
Al-Jilli, Ibrahim. T.th. *al-Insân al-Kâmil. II*. Beirut: Dar Al-Fikr.
Al-Kalabadzi, Abu Bakar. 1969. *Al-Ta`âruf li Mazhab Ahli al-Tashawuf*. Mesir: t.p.
Al-Kindi. 1950. "al-Falsafah al-Ulâ". Dalam Abd Hadi Abu Riddah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.
Al-Kindi. 1950. "Al-Ibânah an al-Illah al-Fâ`ilah al-Qarîbah li al-Kaun wa al-Fasâd". Dalam Abu Ridah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.

Al-Kindi. 1950. “Al-Ibânah an Sujûd al-Jirm al-Aqshâ wa Thâ`atuh lillah”. Dalam Abu Ridah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.

Al-Kindi. 1950. “Fî Hudûd al-Asyyâ’ wa Rusûmuhâ”. Dalam Abu Ridah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.

Al-Kindi. 1950. “Fî Kammiyah Kutub Aristhûthâlîs wa Mâ Yahtaj Ilaih fî Tahshîl al-Falsafah”. Dalam Abu Ridah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.

Al-Kindi. 1950. “Fî Wahdâniyah Allah wa Tanâhi Jirm al-Alam”. Dalam Abu Ridah (ed.). *Rasâil al-Kindî al-Falsafiyah.* Mesir: al-I`timad.

Al-Nashir, Ali Sami. 1967. *Manâhij al-Bahts ind Mufakkiri al-Islâm*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Raziq, Mustafa Abd. 1959. *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah*. Kairo: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr.

Al-Shadr, M. Baqir. 1989. *Falsafatunâ*. Beirut: Dâr al-Ma`ârif.

Al-Sulami, Abu Abdullah. 1979. ‘Haqâiq al-Tafsîr’. Dalam Ali Zighur (ed.). *al-Tafsîr al-Shûfi li Al-Quran*. Beirut: Dâr al-Andalus.

Amin, Ahmad. 1936. *Dhuhâ al-Islâm, II*. Qahirah: Dar al-Fikr al-Arabi.

Aminrazavi, Mehdi. 1992. “Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan”. Dalam jurnal *Al-Hikmah*. Bandung, edisi 7, Desember.

Aminrazavi, Mehdi. 1992. “Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan”. Dalam jurnal *Al-Hikmah*. Bandung, edisi 7 Desember.

Aminrazavi, Mehdi. 1992. *Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan*. Dalam jurnal *Al-Hikmah*. Bandung, edisi 7. Desember.

Anawati dan Louis Gardet. 1967. *Falsafat al-Fikr al-Dînî, I*. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

Ancok, Djamaluddin & Fuad Nasori. 1994. *Psikologi Islam Solusi Islam atas Problem-Problem Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Anwar, Saiful. 2007. *Filsafat Ilmu al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia.

Anwar, Syafi`i. 1992. ‘ISTAC Rumah Ilmu untuk Masa Depan’. Dalam jurnal *Ulumul Qur’an*. Vol. III. No. I. Jakarta: LSAF.

Anwar, Zainah. 1990. *Kebangkitan Islam di Malaysia*. Jakarta: LP3ES.

Aqqad, Abbas M. t.th. *Ibn Rusyd.* Mesir: Dâr al-Ma`ârif.

Aqqad, Abbas Mahmud. 1998. *Filsafat Pemikiran Ibn Sina.* Terj. Yudian Wahyudi. Solo: Pustaka Mantiq.

Aqqad, Abbas Mahmud. T.th. *Al-Syaikh al-Raîs Ibn Sinâ.* Mesir: Dâr al-Ma`ârif.
Arabi, Ibn. T.th. *Fushûsh al-Hikam*. I. Beirut: Dâr al-Kitab.
Arabi, Ibn. T.th. *Futûhât al-Makkiyah*, IV. Beirut: Dâr al-Fikr.
Arberry. 1975. *Sufism an Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Paperback.
Arberry. 1987. *Apologi Sufi Martir*. Bandung: Mizan.
Arsyad, Natsir. 1995. *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*. Jakarta: Srigunting.
Atiyeh, George N. 1983. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*. Terj. Kasidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka.
Audah, Ali. 1966. "M. Iqbal, Sebuah pengantar". Dalam Iqbal. *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*. Terj. Ali Audah. Jakarta: Tintamas.
Azami, M. Mustafa. 1996. *Metodologi Kritik Hadis*. Terj. Yamin. Bandung: Pustaka Hidayah.
Azra, Azyumardi. 1993. "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi". Dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Quran*. No. 4. Vol. IV Th. 1993.
Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme Modern hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
Azzam, Abd Wahhab. 1985. *Filsafat dan Puisi Iqbal.* Terj. Rafi Utsman. Bandung: Pustaka.
Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
Bakar, Osman. 1984. 'The Question of Methodology in Islamic Science'. Dalam Rais Ahmad & Naseem Ahmad (ed.). *Quest for New Science*. Aligarh: Centre for Studies on Science.
Bakar, Osman. 1994. *Tauhid & Sains*. Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah.
Bakar, Osman. 1997. *Hierakhi Ilmu*. Terj. Purwanto. Bandung: Mizan.
Bakker, Anton. 1986. *Sejarah Filsafat dalam Islam.* Yogyakarta: Kanisius.
Barzinji, Jamal. 1998. 'Sejarah Islamisasi Ilmu Pengetahuan'. Dalam *Salam*, edisi 2& 3. Malang: Pps UMM.
Basori, M. 1991. "Islamisasi Ilmu". Dalam HR Pelita. ed. 24 November 1991. No. XVIII/5450.
Bastaman, Hanna Djumhana. 1991. "Islamisasi Sains dengan Psikologi sebagai Ilustrasi". Dalam Jurnal *Ulumul Qur`an*. No. 8. Vol. II.
Bekker, Anton. 1984. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia.
Bertens, K. 1983. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Bertens, K. 1996. *Filsafat Abad XX Prancis*. Jakarta: Gramedia.
Bertens, K. 1997. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius.
Bilgrami. 1982. *Iqbal Sekilas tentang Hidup dan Pikiran-Pikirannya*. Terj. Djohan Effendi. Jakarta: Bulan Bintang.
Biruni. 1950. *Makers of Pakistan and Modern Muslim India*. Lahore: Ashraf.
Black, Deborah L. 1996. "Al-Farabi". Dalam Husein Nasr & Oliver Leaman. *History of Islamic Philosophy*, I. London and New York: Routledge.
Boullata, Issa J. 1993. "Hassan Hanafi Terlalu Teoretis untuk Dipraktekkan". Dalam *Islamika*, edisi I, Juni-Sept.
Brouwer. 1980. *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman.* Bandung: Alumni.
Chittick, William C. 2001. *Dunia Imajinal Ibn Arabi*. Terj. Ahmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti.
Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy.* New York: Colombia University Press.
Coulson, Noel J. 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. Terj. Abd Mun`im. Jakarta: P3M.
Dahlan, Abd Aziz (ed.). 1996. *Suplemen Ensiklipedia Islam*. II. Jakarta: Ichtiar Baru Van Haouve.
Dahler, Franz. 1988. *Asal & Tujuan Manusia*. Yogyakarta: Kanisius.
Danusiri. 1996. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*. Yogya: Pustaka Pelajar.
Delfgaaw, Bernard. 1992. *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*. Terj. Sumargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Drijarkara. 1984. *Percikan Filsafat*. Jakarta: Pembangunan.
Echols, John M. dan Hassan Shadily. 1979. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
El-Ahwani, Fuad. 1996. "Al-Kindi". Dalam MM. Syarif. *Para Filosof Muslim*. Terj. A Muslim. Bandung: Mizan.
Esposito, John L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* New York: Oxford University Press.
Fahruddin, Usep. 1992. 'Perlukah Islamisasi Ilmu'. Dalam jurnal *Ulumul Qur`an*. Vol. III. No. 4.
Fakhri, Majid. 2001. *Averroes His Live Works and Influence*. Oxford: One World.
Fakhry, Madjid. 1970. *History of Islamic Philosophy*. New York & London: Colombia University Press.
Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy.* London: Longman.

Fakhry, Majid. 2007. *Sejarah Filsafat Islam.* Terj. Zainul Am. Bandung: Mizan.
Fauzi, Ihsan Ali. 1996. "Dibunuhnya al-Faruqi Misteri yang Akan Tetap Misteri". Dalam majalah *Umat*. No. 25. 10 Juni 1996.
Gardet, Louis & Anawati. 1978. *Falsafah al-Fikr al-Dîni*. II. Terj. dari Prancis ke Arab oleh Subhi Saleh dan Farid Jabr. Beirut: Dar al-Ulum.
Gie, The Liang. 1996. *Filsafat Seni*. Yogyakarta: Pubib.
Hadiwijono, Harun. 1985. *Kebatinan Islam Abad XVI*. Jakarta: Gunung Mulia.
Hadiwijono, Harun. 1996. *Sari Sejarah Filsafat Barat I.* Yogyakarta: Kanisius.
Hadiwijono, Harun.1999. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.
Hanafi, Ahmad. 1974. *Teologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
Hanafi, Hassan. 1981. *Muqadimah fi Ilm al-Istighrâb*. Kairo: Dar al-Faniyah.
Hanafi, Hassan. 1991. *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*. Jakarta: P3M.
Hanafi, Hassan. 1991. *Dialog Agama dan Revolusi*. Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.
Hanafi, Hassan. 1991. *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsaurah, I.* Kairo: Maktabah Matbuli.
Hanafi, Hassan. 1993. "al-Yasâr al-Islâmî". Dalam *Jurnal Islamika,* edisi 1 Juli-September.
Hanafi, Hassan. *al-Dîn wa al-Tsaurah 1952–1981, VII*. Mesir: Maktabah Matbuli.
Harahap, Syahrin. 1994. *Alqur'an dan Sekularisasi Kajian Kritis terhadap Pemikiran Taha Husain*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Hasan, Abd Hakim. 1954. *Al-Tashawwuf fî al-Syi`r al-'Arabi*. Mesir: t.p.
Hasan, Hasyim. T.th. *al-Asâs al-Manhajiyah li Bina al-Aqîdah al-Islâmiyah*. Kairo: Dar al-Fikr.
Hasymi. 1975. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
Hidayat, Kamaruddin & Wahyuni Nafis. 1995. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial*. Jakarta: UI Press.
Hitti, Philip K. 1986. *History of the Arabs.* New York: Martin Press.
Ibn Arabi. 1867. *Tafsîr Ibn Arabi*, II. Kairo: Bulaq.
Ibn Arabi. t.th. *Futuhât al-Makiyah*, III. Beirut: Dar Shadir.
Ibn Rusyd. 1978. "Fashl al-Maqâl". Dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dar al-Afaq.
Imarah, M. 1994. *Karakteristik Metode Islam*. Jakarta: DDII & IIIT.
Imarah, M. T.th. "Muqaddimah". Dalam Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl.* Mesir: Dâr al-Ma`ârif.

Iqbal, M. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
Iqbal, M. 1987. *Javid Namah*. Terj. Sadikin. Jakarta: Panjimas.
Iraqi, Athif. 1984. *Tsaurah al-`Aql fî al-Falsafah al-`Arabiyah.* Kairo: Dâr al-Ma`arif.
Iraqi, Athif. 1990. *Al-Manhaj al-Naqd fî Falsafah Ibn Ruysd*. Kairo: Dar al-Maarif.
Ismael, Faisal. 1996. *Paradigma Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
Izutsu, Toshihiko. 1964. *God and Man in the Koran, Semantics oh the Koranic Weltanchauung*. Tokyo: Kaio University.
Jahja, Zurkani. 1996. *Teologi al-Ghazali.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
James, William. 1936. *The Varieties of Religious Experience*. New York.
Jawahir. 1989. 'Syed Muhammad Naquib al-Attas Pakar Agama, Pembela Aqidah dari Pemikiran Islam yang dipengaruhi Paham Orientalis'. Dalam majalah *Panji Masyarakat*. No. 603. Edisi 21–28 Februari.
Jundi, Anwar. 1990. *Islam Agama Dunia*. Terj. K. Suhadi. Solo: Pustaka Mantiq.
Kartanegara, Mulyadhi. 2003. "Pengantar". Dalam A Khudori Soleh (ed.). *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.
Kattsoff, Louis. 1996. *Pengantar Filsafat*. Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.
Katz, Steven K. 1998. *Mysticism and Philosophical Analysis*. London: Sheldon Press.
Khallaf, Abd Al-Wahhab. 1978. *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.
Khallikan, Ibn. 1299 H. *Wafayât al-A`yân*, *I, II, V.* Beirut: Dâr al-Shadr.
Lapidus, Ira M. 1999. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press.
Leaman, Oliver. 1988. *Pengantar Filsafat Islam*. Terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali.
Lee, Robert D. 2000. *Mencari Islam Autentik*. Terj. Baiquni. Bandung: Mizan.
Lenczowski, George. 1992. *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*. Terj. Asgar Bixby. Bandung: Sinar Baru.
Machasin. 1997. *Perkembangan Teologi dalam Islam*. Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Su-Ka.
Madjid, Nurcholish. 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
Madkur, Ibrahim. 1995. 'Al-Farabi'. Dalam MM. Syarif. *A History of Muslim Philospohy, I.* New Delhi: Low Price Publications.

Madkur, Ibrahim. T.th. *Fi al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbîquh*. I. Mesir: Dar al-Ma'arif.
Mahdi, Muhsin. 1992. "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam". Dalam jurnal *Al-Hikmah*. Edisi 4. Bandung: Februari.
Mahzar, Armahedi. 2000. 'Pengantar'. Dalam Fazlur Rahman. *Filsafat Sadra*. Terj. Munir Muin. Bandung: Pustaka.
Mahzar, Armahedi. 2003. "Pangantar". Dalam Mulyadi Kartanegara. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.
Maitre, Luce Claude. 1989. *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*. Terj. Djohan Effendi. Bandung: Mizan.
Maraq, Abd al-Karim. 1976. "Al-Ilahiyat `ind Al-Farabi". Dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadharah al-Insâniyyah.* Baghdad: Dâr al-Hurriyah.
Marmura. 1992. "Sikap al-Ghazali terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika". Dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 6, Oktober.
Morewedge, Parvis. 1981. *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Caravan Books.
Mudhaffir, Ali. 1988. *Kamus Teori & Aliran dalam Filsafat*. Yogya: Liberty.
Munawar. 1986. *Dimension of Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
Musa, Yusuf. T.th. *Bain al-Dîn wa al-Falsafah.* Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
Muthahhari, Murtadha. 1991. *Falsafah Kenabian.* Bandung: Pustaka Hidayah.
Muthahhari, Murtadha. 1992. *Allah dalam Kehidupan Manusia*. Terj. Agus Efendi. Bandung: Yayasan Mutahhari.
Muthahhari, Murtadha. 1997. *Menapak Jalan Spiritual*. Terj. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah.
Muzani, Saiful. 1991. 'Pandangan Dunia dan Gagasan Islamisasi SM. Naquib al-Attas'. Dalam jurnal *al-Hikmah*. No. 3. Edisi Juli–Oktober.
Nasr, Husain. 1986. *Tiga Pemikir Islam*. Terj. A. Mujahid. Bandung: Risalah.
Nasr, Husein. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press.
Nasr, Husein. 1968. *Science and Civilization in Islam*. Harvard University.
Nasr, Husein. 1968. *The Encounter of Man and Nature.* London: George Allend & Unwin Ltd.
Nasr, Husein. 1972. *Sufi Essays.* New York: University of New York Press.
Nasr, Husein. 1976. *Islamic Science An Illustrated Study*. London.

Nasr, Husein. 1983. *Islam & Nestapa Manusia Modern*. Terj. Anas Mahyudi. Bandung: Pustaka.

Nasr, Husein. 1986. *Ideals and Realities of Islam.* London: George Allend & Unwin.

Nasr, Husein. 1986. *Sain dan Peradaban dalam Islam.* Terj. J. Mahyudin. Bandung: Pustaka.

Nasr, Husein. 1986. *Tiga Pemikir Islam*. Terj. Mujahid. Bandung: Risalah.

Nasr, Husein. 1993. 'Pengantar'. Dalam Thabathabai. *Islam Syiah Asal Usul dan Perkembangannya*. Terj. Johan Effendi. Jakarta: Pustaka Grafiti.

Nasr, Husein. 1993. *Spiritualitas & Seni Islam*. Terj. Setejo. Bandung: Mizan.

Nasr, Husein. 1994. *Islam Tradisi di Kancah Dunia Modern.* Bandung: Pustaka.

Nasr, Husein. 1994. *Menjelajah Dunia Modern*. Terj. Hasti Tarekat. Bandung: Mizan.

Nasr, Husein. 1994. *Tasawuf Dulu & Sekarang*. Terj. Abd Hadi. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Nasr, Husein. 1995. 'Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)'. Dalam MM. Syarif (ed.). *A History of Moslem Philosophy*. Delhi: Low Price Publication.

Nasr, Husein. 1995. 'Sains Islam Sains Barat Warisan Bersama Nasib Berbeda'. Dalam jurnal *al-Hikmah*, no. 14. vol. VI.

Nasr, Husein. 1996. *Intelektual Islam*. Terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Nasr, Husein. 1997. 'Filsafat Hikmah Suhrawardi'. Dalam Jurnal *Ulumul Qur`an*, edisi no. 3. VII.

Nasr, Husein. 1980. 'Reflections on Methodology in the Islamic Science'. Dalam *Hamdard Islamicus*. No. 3. Vol. 3.

Nassef, Abdullah Omar (ed.). 1981. *Social and Natural Sciences: The Islamic Perpective Ismael Raji al-Faruqi*. Jeddah: King Abd Al-Aziz University.

Nasution, Harun. 1992. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Vol. I. Jakarta: Jambatan.

Netton, Ian Richard. 1992. *Al-Farabi and His School*. London dan New York: Routledge.

Nicholson. 1974. *Fî al-Tashawuf al-Islami wa al-Tarikhuh.* Terj. dari bahasa Inggris ke Arab oleh Afifi. Kairo: Lajnah al-Taklif wa al-Tarjamah.

Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

Nur, Saifan. 1996. 'Arti Penting Mulla Sadra dan Karakter Aliran Pemikirannya'. Dalam jurnal *al-Jami`ah*, no. 59.

Othman, Ali Issa. 1987. *Manusia Menurut al-Ghazali*. Terj. Johan Smit. Bandung: Pustaka.

Panji Masyarakat. 1988. 'Naquib al-Attas Vs Nurcholis Madjid Partai Ulang', No. 592.

Pardoyo. 1993. *Sekularisasi dalam Polemik Sekapur Sirih Nurcholis Madjid*. Jakarta: Teprit.

Pattiroy. 1998. *Pemikiran Filsafat M. Iqbal*. Yogyakarta: Tesis IAIN Su-Ka.

Poespoprodjo. 1989. *Logika Ilmu Menalar*. Bandung: Remaja Karya.

Qadir, CA. T.th. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam.* Terj. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya.

Quamar, Jawaid. 1983. *Tuhan dan Ilmu Pengetahuan Modern*. Terj. LPA IPB. Bandung: Pustaka.

Qusyairi. 1981. *Lathâif al-Isyârât*. Ed. Ibrahim Basyuni. Kairo: al-Haiah al-Misriah.

Qusyairi. *al-Risâlah*. Beirut: Dâr al-Fikr. T.th.

Rahim, Abdur. 1994. *The Principles of Islamic Jurisprudence.* New Delhi: Kitab Bhavam.

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur. 1992. 'Islamisasi Ilmu Sebuah Respons'. Terj. Lutfi Syaukani. Dalam jurnal *Ulumul Qur`an*. Vol. III. No. 4.

Rahman, Fazlur. 1992. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Suatu Tantangan". Dalam Jurnal *al-Hikmah*. Nov–Des.

Rahman, Fazlur. 2000. *Filsafat Shadra*. Terj. Munir Muin. Bandung: Pustaka.

Rahman, Fazlur. 2003. *Kenabian dalam Islam*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka.

Rahmat, Jalaluddin. 1993. 'Hikmah Muta`aliyah Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd'. Dalam Jurnal *al-Jamiah*, edisi 10, September.

Renan, Ernest, 1957. *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyah*. Terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu`atir. Kairo: Isa Babi al-Halabi.

Ridwan, A. Hasan. 1998. *Reformasi Intelektual Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press.

Ridwan, Kafrawi. 1995. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve.

Robson. 1979. 'Ibn al-Arabi'. Dalam *The Encylopedia of Islam.* London & Laiden: Luzac & Brill.

Rosenthal, Franz. 1998. *Ibn Arabi between Philosophy and Mysticism*. Laiden: E.J. Brill.
Runes, Dagobert De (ed.). 1976. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Adam & Co.
Rusyd, Ibn. 1423 H. *Risâlah al-Nafs*. T.tp.: Khazinah al-Fikr.
Rusyd, Ibn. 1955. *Al-Kasyf `an Manâhij al-Adillah fi `Aqâid al-Millah*. Mesir: Maktabah al-Anjelo.
Rusyd, Ibn. 1958. *Talkhîs Ma Ba`d al-Thabî`ah*. (Ed.) Osman Amin. Mesir: Dâr al-Kutub.
Rusyd, Ibn. 1978. "Fashl al-Maqâl Bain al-Syarî`ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl". Dalam *Falsafah Ibn Rusyd.* Beirut: Dâr al-Afaq.
Rusyd, Ibn. T.th. *Tahâfut al-Tahâfut*. (Ed.) Sulaiman Dunya. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
Sabra. 1992. "Apropriasi dan Naturalisasi Ilmu-Ilmu Yunani dalam Islam, Sebuah Pengantar". Dalam Jurnal *al-Hikmah*. Edisi 6, Oktober.
Sadra, Mulla. 2001. *Kearifan Puncak*. Terj. Dimitri Mahayana. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Safiq, M. 1995. 'Islamizations of Knowledge: Philosophy and Methodologi and Analysis of the Views and Ideas of Ismael Raji al-Faruqi, Husein Nasr, and Fazlur Rahman'. Dalam *Hamdard Islamicus*. Vol XVIII. No. 3.
Sahrastani. 1971. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Kutub.
Saifuddin, AM. 1989. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Sebuah keharusan bagi Kebangkitan Umat Islam". Dalam majalah *Ilmu dan Budaya*. Edisi Oktober.
Saiyidain. 1938. *Iqbal`s Educational Philosophy*. Lahore: Arafat Publication.
Sardar, Ziauddin. 1998. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam". Dalam *Jihad Intelektual*. Terj. Priyono. Surabaya: Risalah Gusti.
Sardar, Ziauddin. 1998. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam". Dalam *Jihad Intelektual*. Terj. Priyono. Surabaya: Risalah Gusti.
Sardar, Ziauddin. 1998. *Jihad Intelektual*. Ter. Priyono. Surabaya: Risalah Gusti.
Saunders, J.J. 1980. *A History of Medieval Islam*. London: Routledge.
Schimmel, Annemarie. 1965. *Gabriel's Wing A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: Brill.
Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Schimmel, Annemarie. 1996. *Rahasia Wajah Suci Ilahi*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.

Schopenhauer, Arthur. 1999. "The World as Willa and Idea". Dalam Blocker & Jennifer (ed.). *Contextualizing Aesthetics from Plato to Lyotard*. California: Wadsworth.

Shehadi, Fadlou. 1982. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. New York: Caravan Book.

Shimogaki, Kazuo. 1994. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Terj. Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS.

Simuh. 1989. *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik*. Yogyakarta: Bentang.

Simuh. 1997. *Tasawuf & Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press.

Smith, Jane I. 1995. 'Seyyed Hossein Nasr'. Dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* New York: Oxford University Press.

Soleh, A Khudori. 2009. *Skeptisme Al-Ghazali*. Terj & Pengantar. Malang: UIN Press.

Soleh, A Khudori. 2010. *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Al-Farabi*. Malang: UIN Press.

Soleh, A Khudori. 2011. *Titik Temu Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi Ibn Rusyd*. Malang: UIN Press.

Soleh, A. Khudori (ed.). 1998. *Kegelisahan al-Ghazali: Otobiografi Intelektual*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Soleh, A. Khudori. 1996. "Plus-Minus Pesantren & PT". Dalam HR. Bhirawa (Malang), 18 Juli.

Soleh, A. Khudori. 1997. *Ilmu Kalam dalam Hierarkhi Keilmuan Perbandingan antara al-Farabi dan al-Ghazali*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.

Soleh, A. Khudori. 2010. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hassan Hanafi". Dalam *Jurnal Al-Qur'an dan Hadis*, Jurusan Tafsir Hadis, Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta. Vol. 11/ No. 1. Januari 2010.

Soleh, A. Khudori. 2010. *Skeptisme al-Ghazali*. Terj. & Pengantar. Malang: UPN Press.

Soleh, A. Khudori. 2011. *Epistemologi Ibn Rusyd.* Malang: UIN Press.

Soleh, A. Khudori. 2011. *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*. Malang: UIN Press.

Steenbrink, Karel A. 1985. *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19.* Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang.

Subki. 1906. *Thabaqât al-Syâfi`iyyah al-Kubrâ,* IV. Kairo: Maktabah al-Misriyah.

Sulaiman, Abd Hamid Abu. 1994. *Permasalahan Metodologis dalam Pemikiran Islam*. Jakarta: DDII & IIIT.

Sumaryono. 1993. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Suseno, Frans Magnis. 1996. *13 Tokoh Etika*. Yogyakarta: Kanisius.

Syari'ati, Ali. 1994. *Membangun Masa Depan Islam.* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan.

Syarif MM. 1963. *History of Muslim Philosophy.* Waisbaden: Otto Harrasowitz.

Syarif, MM. 1997. *Para Filosof Muslim*. Terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan.

Syarif. 1993. *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*. Terj. Yusuf Jamil. Bandung: Mizan.

Taftazani, Abu Wafa Ghanimi. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Terj. A Rafi Utsmani. Bandung: Pustaka.

Taftazani, Abu Wafa Ghanimi. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Terj. A. Rafi Usman. Bandung: Pustaka.

Tahanawi. 1966. *Kasyaf Istilah al-Funûn*, I. Beirut: Dar al-Fikr.

Thabathabai. 1995. 'Pengantar'. Dalam Muthahhari. *Menapak Jalan Spiritual*. Terj. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah.

Tim Penulis Rosda. 1995. *Kamus Filsafat*. Bandung: Rosda.

Titus, Horald. 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Terj. HM Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang.

Tufail, Mian M. 1966. *Iqbal's Philosophy and Education*. Lahore: The Bazm Iqbal.

Urvoy, Dominique. 1991. *Ibn Rusyd* (*Averroes*). Terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart. London: Routledge.

Usaibi'ah, Ibn Abi. T.th. *`Uyûn al-Anbâ fî Thabaqâ al-Atibba'*. Beirût: Dâr al-Fikr.

Uwaidah, Kamil. 1991. *Ibn Rusyd al-Andalusi Failusûf al-Arabî wa al-Muslimîn.* Beirut: Dar al-Kutub.

Vahid, Abd. 1992. *Sisi Manusia Iqbal*. Terj. Ihsan Ali Fauzi & Nurul Agustina. Bandung: Mizan.

Venturi, Lionello. 1976. “Illumination”. Dalam Dagobert D. Runes. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co.

Verhaak. 1997. *Filsafat Ilmu Pengetahuan.* Jakarta: Gramedia.

Wafa, Abd Wahid. 1973. *Al-Madînah al-Fâdhilah li al-Fârâbî.* Kairo: Alam al-Kutub.

Watt, Montgomery. 1976. *The Majesty That was Islam*. London: Sidgwich & Jackson.

Watt, Montgomery. 1987. *Pemikiran Teologi & Filsafat Islam*. Terj. Umar Basalim. Jakarta: P3M.

Wiryoprawira, Zein. 1986. *Perkembangan Arsitektur Masjid di Jawa Timur*. Surabaya: Bina Ilmu.

Wittgenstein. 1968. *Philosophical Investigations.* Terj. Anscombe. New York.

Yatim, Badri. 1987. ‘Mengantar Sebuah Dialok’. Dalam majalah *Panji Masyarakat*. No. 531, th. XXVIII, 21 Februari.

Yazdi, Mehdi Hairi. 1994. *Ilmu Huduri*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan.

Zaqzuq, Mahmud Hamdi. 1987. *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*. Bandung: Pustaka.

Ziai, Hosein. 1996. “Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School”. Dalam Husein Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Routledge.

Ziai, Hosein. 1998. *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi*. Terj. Afif Muhammad. Bandung: Zaman.

Indeks

F

G

H

I

J

K

M

N

V

W

Y

TENTANG PENULIS

Dr. H.A. Khudori Soleh, M.Ag., lahir di Nganjuk, 24 November 1968. Dosen Studi Filsafat Islam Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang ini pernah menempuh pendidikan SLTA di MAN PP Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang (1988), S-1 di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), S-2 dan S-3 (2010) di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam.

Di antara bukunya yang telah terbit adalah *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan Al-Ghazali* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta: Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), *Skeptisisme Al-Ghazali* (Malang: UIN Press, 2009), *Integrasi Agama dan Filsafat* (Malang: UIN Press, 2012), *Kerjasama Umat Beragama dalam Al-Quran Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (Malang: UIN Press, 2011, bersama Erik S Rahmawati, M.Ag., MA.), dan *Titik Temu Agama dan Sains* (Malang: UIN Press, 2011).